استاد محمدتقی مصباح یزدی

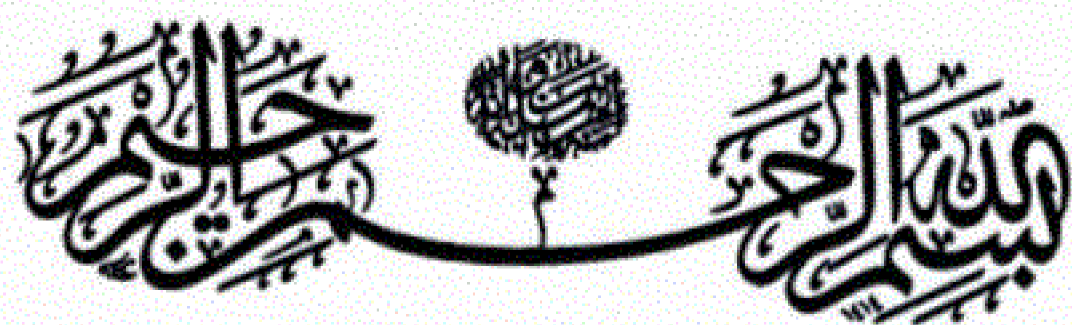
آموزش فلسفه

جلد
۲

عنوان کتاب : آموزش فلسفه
نام ناشر : سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین الملل
جلد : 2
نام و نام خانوادگی کاربر:
نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)
تاریخ دانلود : 1399/01/14
تعداد صفحات دانلود شده: 482

بخش: بخش 1

از صفحه 1 تا صفحه 482 (معادل 482 صفحه)




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آموزش فلسفه

(جلد دوم)

مؤلف

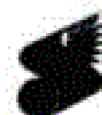
استاد محمدتقی مصباح یزدی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



شرکت چاپ و نشر بین‌الملل

نام کتاب: آموزش فلسفه (جلد دوم)
مؤلف: محمدتقی مصباح یزدی
نوبت چاپ: هفدهم ـ بهار ۱۳۹۶
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: آبی‌نگار، سپهر
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۲۲۰۰۰۰ ریال
طراحی جلد: محمدرضا نبوی
مسئول تولید: شریف شایسته
شابک: ۸-۸۸-۰۴-۳۰۴-۹۶۴-۹۷۸



شرکت چاپ و نشر بین‌الملل

دفتر مرکزی:
تهران، میدان استقلال، سعدی جنوبی، پلاک ۲،
طبقه‌ی سوم
تلفن: ۳۳۹۲۲۹۵۹ ـ ۰۲۱
نمابر: ۳۳۱۱۸۶۰۲

فروشگاه مرکزی:
میدان فلسطین، ضلع شمال شرق، پلاک ۴ و ۵
تلفن: ۸۸۹۳۱۹۸۰ ـ ۰۲۱
نمابر: ۸۸۹۰۲۸۴۳
Email: intlpub@intlpub.ir
www.intlpub.ir

مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۱۳ـ
آموزش فلسفه/مؤلف، محمد تقی مصباح یزدی.
تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۲ ج : جدول.

ISBN 978-964-304-087-1 (ج۱)
ISBN 978-964-304-088-8 (ج۲)
ISBN 978-964-7126-63-2 (دوره)

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
چاپ قبلی: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۳
۱.فلسفه. الف. سازمان تبلیغات اسلامی.
ب. سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
عم ۲۲ف/۹۹ B ۱۰۰
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۱۳۱۰۴ ـ ۷۸ م

همهٔ حقوق محفوظ است. هرگونه نسخه‌برداری، اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره‌ی کامپیوتری اقتباس کلی و جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، اقتباس در گیومه در مستندنویسی و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

فهرست مطالب

مقدمه ناشر

کتابی که در دست خوانندگان عزیز قرار می‌گیرد، دومین بخش از مجموعه درس‌های علمی و فلسفی استاد و متفکّر گران‌قدر آقای محمدتقی مصباح یزدی تحت عنوان «**آموزش فلسفه**» است.

همان‌گونه که در مقدمهٔ جلد نخستین یادآور شدیم، برتری و ویژگی این مجموعهٔ تحقیقی و علمی در میان آثار ارزشمند استاد، امری است که در یک مقایسهٔ ابتدایی کاملاً مشهود و محسوس می‌گردد چه، دروس یادشده که توسط جمعی از فضلای محترم درس استاد تقریر گردیده، با قلم شیوا و نگارش شخصی ایشان به سبکی بسیار جالب و متقن، تحریر و تکمیل گشته و دقت کافی در انتخاب مباحث و عناوین و واژه‌های کتاب به عمل آمده که از هر نظر شایان توجه و قابل اتکا می‌باشد.

به دلیل اتقان و استحکام و نیز شیوایی سبک نگارش و ترکیب و اسلوب بی‌سابقهٔ کتاب و تناسب آن با محیط‌های آموزشی، این مجموعه می‌تواند در محیط‌های علمی و دانشگاهی مطرح باشد و به همین دلیل از سوی دانشگاهیان و جمعی از اساتید فلسفه و معارف اسلامی طرح درسی نمودن کتاب عنوان گردید، که استقبال چشمگیر از این اثر علمی مؤید این پیشنهاد است.

سی درس این مجموعه در جلد اول منتشر گردید و در جلد دوم چهل درس دیگر آن منتشر می‌گردد، که سی درس مشتمل بر مباحث عامهٔ فلسفی در ادامهٔ مباحث پیشین است و ده درس در زمینهٔ «الهیات به معنی‌الاخص» و شناخت خدا

و صفات ثبوتیه و سلبیه واجب‌الوجود که در پاره‌ای موارد اضافه بر دلایل فلسفی به دلایل نقلی قرآنی نیز استناد به عمل آمده.

ما ضمن قدردانی از این اثر نفیس علمی و تشکر از مؤلف گران‌قدر آن، یادآور می‌شویم که این سلسله درس‌ها در زمینهٔ معارف اسلامی در بخش‌های بعدی نیز ادامه می‌یابد که بعون الله تعالی و با بذل مساعی مؤلف محترم، بتوانیم بقیهٔ مباحث را در اختیار دانش‌پژوهان و شیفتگان علم و تحقیق قرار دهیم.

معاونت فرهنگی



☆بخش چهارم☆

علت و معلول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



درس سی و یکم
علت و معلول

شامل

مقدّمه
مفهوم علّت و معلول
کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم
تقسیمات علّت

مقدمه

با پذیرفتن کثرت در موجودات، این سؤال پیش می‌آید که آیا موجودات مختلف، ارتباطی با یکدیگر دارند یا نه؟ و آیا وجود برخی از آن‌ها متوقّف بر وجود بعضی دیگر هست یا نه؟ و اگر هست چند نوع وابستگی وجودی داریم؟ و احکام و ویژگی‌های هر کدام چیست؟

امّا اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت ـ چنان که ظاهر کلام صوفیه همین است ـ دیگر جایی برای بحث دربارهٔ ارتباط وجودی میان موجودات متعدّد، باقی نمی‌ماند چنان که بحث دربارهٔ سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت.

در مبحث سابق، اشاره کردیم که اثبات تشکیک خاصّی در وجود، متوقّف بر اصولی است که باید در مبحث علّت و معلول، ثابت شود. اینک وقت آن فرارسیده که به مسائل مربوط به علّت و معلول بپردازیم و اصول نام‌برده را نیز ثابت کنیم. ولی قبل از پرداختن به این مطالب باید توضیحی پیرامون مفهوم علّت و معلول و کیفیّت آشنایی ذهن با آن‌ها بدهیم.

مفهوم علّت و معلول

واژهٔ «علّت» در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عامّ و خاصّ به کار می‌رود. مفهوم عامّ علت عبارت است از موجودی که تحقّق موجود دیگری متوقّف بر آن است، هرچند برای تحقّق آن، کافی نباشد. و مفهوم خاصّ آن عبارت است از

موجودی که برای تحقّق موجود دیگری کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: اصطلاح عامّ علّت عبارت است از موجودی که تحقّق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است. و اصطلاح خاصّ آن عبارت است از موجودی که با وجود آن، تحقّق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند.

چنان که ملاحظه می‌شود اصطلاح اوّل، اعمّ از اصطلاح دوم است؛ زیرا شامل شروط و معدّات و سایر علل ناقصه هم می‌شود به خلاف اصطلاح دوم. و توضیح علّت تامّه و ناقصه و سایر اقسام علّت، خواهد آمد.

نکته‌ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که موجود وابسته (= معلول) تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است «معلول» نامیده می‌شود، نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر. همچنین علّت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود «علّت» نامیده می‌شود، نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی.

مثلاً، حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علّت خودش معلول است نه از جهت دیگر، و آتش از آن جهت که منشأ پیدایش حرارت می‌شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن، علّت است، نه از جهت دیگر.

بنابراین منافاتی ندارد که یک موجود معیّن، نسبت به یک چیز «علّت» و نسبت به چیز دیگری «معلول» باشد، و حتّی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصّی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود. چنان که منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیّت علّیّت یا حیثیّت معلولیّت دارای حیثیّت‌های دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می‌شوند؛ مثلاً، آتش علاوه بر حیثیّت علیّت، دارای حیثیت‌های دیگری است که مفاهیم جوهر، جسم، تغییرپذیر و... از آن‌ها حکایت می‌کنند و هیچ کدام از آن‌ها عین حیثیّت علّیّت آن نیست.

کیفیّت آشنایی ذهن با این مفاهیم

با توضیحی که دربارهٔ مفهوم علّت و معلول داده شد روشن گردید که این

مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اُولی نیستند و چنان نیست که در خارج، موجودی داشته باشیم که ماهیّت آن علّیت یا معلولیت باشد. همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیهٔ منطقی نیز نیستند؛ زیرا صفت برای موجودات عینی، واقع می‌شوند و به اصطلاح، اتّصافشان خارجی است. پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آن‌ها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیّت وابستگی یکی از آن‌ها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه، انجام نگیرد این مفهوم‌ها انتزاع نمی‌شوند. چنان که اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن، مقایسه نکند و رابطهٔ آن‌ها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی‌تواند مفهوم علّت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت، نسبت دهد.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که اساساً ذهن ما از کجا با این مفاهیم، آشنا شده و به وجود چنین رابطه‌ای بین موجودات، پی برده است؟

بسیاری از فلاسفهٔ غربی پنداشته‌اند که مفهوم علّت و معلول، از ملاحظهٔ تقارن یا تعاقب دو پدیده به طور منظّم، به دست می‌آید یعنی هنگامی که می‌بینیم آتش و حرارت پیوسته با یکدیگر یا پی‌درپی تحقّق می‌یابند، مفهوم علّت و معلول را از آن‌ها انتزاع می‌کنیم و در حقیقت، محتوای این دو مفهوم، چیزی بیش از هم‌زمانی یا پی‌درپی آمدن منظّم دو پدیده نیست.

ولی این پندار نادرستی است؛ زیرا در بسیاری از موارد، دو پدیده منظّماً با هم یا پی‌درپی تحقّق می‌یابند درحالی‌که هیچ کدام از آن‌ها را نمی‌توان علّت دیگری به حساب آورد. چنان که نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می‌آیند و روز و شب همواره پی‌درپی به وجود می‌آیند ولی هیچ کدام از آن‌ها علّت پیدایش دیگری نیست.[1]

ممکن است گفته شود: هنگامی‌که پدیده‌ای را مورد آزمایش‌های مکرّر، قرار

---

۱. در این باره، توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد.

می‌دهیم و می‌بینیم که بدون موجود دیگری تحقّق نمی‌یابد در این صورت، مفهوم علّت و معلول را از آن‌ها انتزاع می‌کنیم.

ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطهٔ علیّت، برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علّت‌ها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علّت پیدایش چه پدیده‌ای است. پس سؤال به این صورت، مطرح می‌شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش، از کجا به مفهوم علّت و معلول، پی برده‌اند؟ و از کجا دانسته‌اند که در میان موجودات، چنین رابطه‌ای وجود دارد تا بر اساس آن، درصدد کشف روابط خاص علّی و معلولی برآیند؟

به نظر می‌رسد که انسان، نخستین بار، این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد و مثلاً ملاحظه می‌کند که فعّالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و تصرّفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌کند کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آن‌ها وابسته به وجود خودش می‌باشد درحالی‌که وجود خودش وابسته به آن‌ها نیست. و با این ملاحظه است که مفهوم علّت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آن‌ها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

تقسیمات علّت

وابستگی موجودی به موجود دیگر به صورت‌های مختلفی تصوّر می‌شود؛ مثلاً، پیدایش صندلی از یک سوی، وابسته به چوبی است که از آن ساخته می‌شود، و از سوی دیگر به نجّاری که آن را می‌سازد، و از جهتی به دانش و هنری که نجّار دارد، و نیز به انگیزه‌ای که باید برای ساختن آن داشته باشد. و متقابلاً برای علّت هم اقسامی را می‌توان در نظر گرفت. و چون احکام همهٔ علّت‌ها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علّیت و احکام علّت و معلول، اقسام علّت و اصطلاحات آن‌ها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوط، دچار خلط و اشتباه نشویم.

برای علّت به معنای عامّش ـ یعنی هر موجودی که موجود دیگری به نحوی وابسته به آن است ـ تقسیماتی را می‌توان در نظر گرفت که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

علّت تامّه و ناقصه ـ علّت یا به گونه‌ای است که برای تحقّق معلول، کفایت می‌کند و وجود معلول، متوقّف بر چیز دیگری جز آن نیست، و به عبارت دیگر: با فرض وجود آن، وجود معلول، ضروری است و در این صورت آن را «علّت تامّه» می‌نامند؛ و یا به گونه‌ای است که هرچند معلول بدون آن، تحقّق نمی‌یابد ولی خود آن هم به تنهایی برای وجود معلول، کفایت نمی‌کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول، ضرورت یابد. و در این صورت آن را «علّت ناقصه» می‌گویند.

بسیط و مرکّب ـ از نظر دیگر می‌توان علّت را به بسیط و مرکب، تقسیم کرد: علّت بسیط مانند مجرّد تام (خدای متعال و جوهرهای عقلانی که باید در جای خودش اثبات شود) و علّت مرکّب مانند علتهای مادّی که دارای اجزا مختلفی می‌باشند.

علّت بی‌واسطه و با واسطه ـ از نظر دیگر می توان علّت را به «بی‌واسطه» و «با واسطه» تقسیم کرد، مثلاً تأثیر انسان را در حرکت دست خودش می‌توان بی‌واسطه دانست و تأثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه، و در نوشته‌ای که می‌نویسد با دو واسطه، و بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می‌آید با چند واسطه شمرد.

علّت انحصاری و جانشین‌پذیر ـ گاهی علّت پیدایش یک معلول، موجود معیّنی است و معلول مفروض جز از همان علّت خاصّ به وجود نمی‌آید و در این صورت علّت مزبور را «علّت منحصره» می‌خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی‌البدل به وجود می‌آید و وجود یکی از آن‌ها برای پیدایش آن، ضرورت دارد چنان که حرارت، گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر

حرکت، و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می‌آید و در این صورت علّت را «جانشین‌پذیر» می‌نامند.

علّت داخلی و خارجی ـ علّت گاهی به گونه‌ای است که با معلول، متّحد می‌شود و در ضمن وجود آن، باقی می‌ماند مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه، یا حیوان، باقی می‌ماند در این صورت آن را «علّت داخلی» می‌نامند و گاهی وجود آن، خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر که خارج از وجود مصنوعش می‌باشد و در این صورت آن را «علّت خارجی» می‌گویند.

علّت حقیقی و اِعدادی ـ علّت گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول، وابستگی حقیقی به آن دارد به گونه‌ای که جدایی معلول از آن، محال است مانند علیّت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس، تحقّق یابند و یا باقی بمانند، و در این صورت آن را «علّت حقیقی» می‌نامند و گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینهٔ پیدایش معلول، مؤثّر است ولی وجود معلول، وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر، به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند، و در این صورت آن را «علّت اِعدادی» و یا «مُعِدّ» می‌خوانند.

مقتضی و شرط ـ گاهی پیدایش معلول از علّت، متوقّف بر وجود حالت و کیفیّت خاصّی است، در این صورت ذات علّت را «مقتضی» یا «سبب» و حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند.

نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می‌شود اطلاق می‌کنند چنان که نبودن مانع از تأثیر را «شرط عدمی» می‌خوانند.

شروط نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی شرط فاعلیّت فاعل، یعنی چیزی که بدون آن، فاعل نمی‌تواند کار خود را انجام دهد و در واقع، مکمّل فاعلیّت او است مانند تأثیر علم در افعال اختیاری انسان؛ و دیگری شرط قابلیّت قابل، یعنی چیزی که باید در مادّه، تحقّق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود

چنان که جنین باید واجد شرایط خاصّی شود تا روح در آن دمیده گردد.

علّت مادّی و صوری و فاعلی و غائی ـ تقسیم معروف دیگری برای علّت هست که آن را بر اساس استقرا، به چهار قسم تقسیم می‌کنند: یکی علّت مادّی یا عنصری که زمینهٔ پیدایش معلول است و در ضمن آن، باقی می‌ماند مانند عناصر تشکیل‌دهندهٔ گیاه. دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیّتی که در مادّه پدید می‌آید و منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد مانند صورت نباتی. و این دو قسم، از اقسام علل داخلی هستند و مجموعاً وجود معلول را تشکیل می‌دهند.

قسم سوم، علّت فاعلی است که معلول از آن، پدید می‌آید مانند کسی که صورت را در مادّه، ایجاد می‌کند. و چهارم علت غائی است که انگیزهٔ فاعل برای انجام دادن کار می‌باشد مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می‌دهد. و این دو قسم اخیر، از اقسام علل خارجی به شمار می‌روند.

بدیهی است که علّت مادّی و علّت صوری، مخصوص معلول‌های مادّیِ مرکّب از مادّه و صورت است و اساساً اطلاق «علّت» بر آن‌ها خالی از مسامحه نیست.

لازم به تذکّر است که علّت فاعلی دو اصطلاح دارد: یکی فاعل طبیعی که در طبیعیّات به نام «علّت فاعلی» شناخته می‌شود و منظور از آن، منشأ حرکت و دگرگونی‌های اجسام است، و دیگری فاعل الهی، که در الهیّات مورد بحث، واقع می‌شود و منظور از آن، موجودی است که معلول را به وجود می‌آورد و به آن، هستی می‌بخشد و مصداق آن فقط در میان مجرّدات یافت می‌شود؛ زیرا عوامل طبیعی، فقط منشأ حرکات و دگرگونی‌هایی در اشیا می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد.

در میان فاعل‌های الهی و ایجادکننده، فاعلی که خودش نیاز به ایجادکننده نداشت باشد به نام «فاعل حق» اختصاص می‌یابد و مصداق آن، منحصر به ذات مقدّس الهی می‌باشد.

نکته‌ای را که باید در پایان این درس، خاطرنشان کنیم این است که همهٔ تقسیمات علّت به استثنا تقسیم اخیر، تقسیمی عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و همهٔ آن‌ها به صورت «قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیّه» بیان می‌شود. و امّا مقتضی و شرط، در واقع دو قسم خاصّ از علّت ناقصه می‌باشند و نباید آن‌ها را به عنوان تقسیم مستقلّی تلقّی کرد.





۱. موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن، تحقّق نمی‌یابد «معلول» و طرف وابستگی آن «علت» نامیده می‌شود.

۲. علّت، اصطلاح اخصّی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای تحقّق موجود دیگری کافی باشد و وجود معلول، به واسطهٔ آن، ضرورت پیدا کند.

۳. علّت و معلول، دو عنوان متضایف هستند که در رابطهٔ خاص و نسبت به طرف اضافهٔ خودشان صدق می‌کنند و چیزی که علّت برای چیز دیگری است می‌تواند در رابطهٔ دیگر و نسبت به موجود سومی معلول باشد چنان که شخص واحدی نسبت به یک فرد «پدر» و نسبت به فرد دیگری «فرزند» است.

٤. مفهوم علت و معلول از معقولات ثانیهٔ فلسفی است و چنان نیست که ماهیت موجودی، علّیت یا معلولیّت باشد.

۵. بعضی از فلاسفهٔ غربی پنداشته‌اند که مفهوم علّت و معلول از ملاحظهٔ تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده، انتزاع می‌شود و اساساً محتوای آن‌ها چیزی بیش از تقارن و تعاقب منظّم نیست.

٦. برای ابطال این پندار همین بس که بسیاری از پدیده‌ها همواره با هم یا پی‌درپی به وجود می‌آیند درحالی‌که هیچ کدام علّت برای دیگری نیستند.

۷. ممکن است منشأ انتزاع این دو مفهوم را تجاربی بدانند که وابستگی پدیده‌ای را به پدیدهٔ دیگر، اثبات می‌کنند.

۸. ولی این وجه هم صحیح نیست، زیرا علاوه بر اینکه تجارب حسّی چیزی را بیش از تقارن یا تعاقب دو پدیده، ثابت نمی‌کنند تجربه‌کنندگان هم قبل از اقدام به آزمایش از وجود اصل این رابطه آگاه هستند و تجارب علمی را برای تشخیص مصادیق علت و معلول، انجام می‌دهند.

۹. انسان، نخستین بار، مصداق علّت و معلول را در درون خودش با علم حضوری

می‌یابد و از مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آن‌ها را به سایر موجودات، تعمیم می‌دهد.

۱۰. اگر علّت برای وجود معلول، کافی باشد آن را «علّت تامّه» و در غیر این صورت آن را «علّت ناقصه» می‌نامند.

۱۱. اگر علّت دارای اجزایی باشد «مرکّب» و در غیر این صورت «بسیط» خواهد بود.

۱۲. اگر علّت مستقیماً در پیدایش معلول، مؤثر باشد «بی‌واسطه» و در غیر این صورت «با واسطه» خواهد بود.

۱۳. علّت‌هایی که می‌توانند علی‌البدل در پیدایش معلول مؤثر باشند «جانشین‌پذیر» و در غیر این صورت «انحصاری» نامیده می‌شوند.

۱۴. علّتی که جزء معلول باشد «داخلی» و گرنه «خارجی» می‌باشد.

۱۵. علّتی که باید همواره با معلول باشد «علّت حقیقی» و علّت قابل انفکاک «علّت اعدادی» یا «معدّ» نامیده می‌شود.

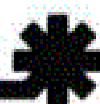
۱۶. اگر موجودی تنها در حالت و وضعیّت خاصّی بتواند مؤثّر واقع شود آن را «مقتضی» یا «سبب» و حالت مزبور را «شرط» می‌خوانند. و گاهی واژهٔ «شرط» بر چیزی که موجب پیدایش وضعیّت لازم می‌شود نیز اطلاق می‌گردد. همچنین نبودن مانع از تأثیر را «شرط عدمی» می‌نامند.

۱۷. اگر وضعیّت لازم باید در فاعل به وجود بیاید آن را «شرط فاعلیّت فاعل» می‌گویند و اگر باید در مادّهٔ مورد تأثیر، پدید آید آن را «شرط قابلیّت قابل» می‌خوانند.

۱۸. علّت مادّی و علّت صوری، همان مادّه و صورت در مرکّبات جسمانی هستند که وقتی نسبت به مجموع سنجیده شوند نام علّت بر آن‌ها اطلاق می‌شود به این لحاظ که هر یک از آن‌ها در پیدایش کلّ، مؤثر است.

۱۹. علّت فاعلی همان منشأ پیدایش معلول است و منظور از آن در طبیعیّات، منشأ حرکت و دگرگونی اجسام، و در الهیّات، منشأ وجود می‌باشد. و فاعلی که وجودش نیازمند به فاعل دیگری نباشد «فاعل حق» نامیده می‌شود.

۲۰. علّت غائی همان هدف و انگیزه‌ای است که فاعل را وادار به انجام دادن کار می‌کند.



پرسش

۱. مفهوم علّت و معلول را بیان کنید و توضیح دهید که از کدام دسته از معقولات هستند.

۲. فرق بین دو اصطلاح علّت و نسبت بین آن‌ها را بیان کنید.

۳. آیا مفهوم علت و معلول از تقارن یا تعاقب دو پدیده، حکایت می‌کنند؟

٤. آیا این مفاهیم، منشأ حسّی و تجربی دارند؟

۵. وجه مورد قبول در کیفیّت آشنایی ذهن با این مفاهیم چیست؟

٦. فرق بین علّت تامّه و علّت ناقصه را بیان کنید.

۷. علّت‌های بسیط و مرکّب کدام‌اند؟

۸. علّت‌های بی‌واسطه و با واسطه را شرح دهید.

۹. فرق بین علّت انحصاری و جانشین‌پذیر چیست؟

۱۰. علّت داخلی کدام است؟

۱۱. فرق بین علّت حقیقی و علّت اِعدادی چیست؟

۱۲. مقتضی و شرط را تعریف کنید.

۱۳. اقسام شروط را بیان کنید.

۱٤. فرق بین علّت مادّی و صوری با مادّه و صورت چیست؟

۱۵. دو اصطلاح علّت فاعلی را شرح دهید.

۱٦. علّت غائی را تعریف کنید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس سی و دوم

اصل علّیت

شامل

اهمیّت اصل علّیت

مفاد اصل علّیت

ملاک احتیاج به علّت

اهمیّت اصل علیّت

همان گونه که در درس نهم بیان شد محور همهٔ تلاش‌های علمی را کشف روابط علّی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیّت به عنوان یک اصل کلّی و عام، مورد استناد همهٔ علومی است که دربارهٔ احکام موضوعات حقیقی، بحث می‌کنند. و از سوی دیگر، کلّیت و قطعیّت هر قانون علمی، مرهون قوانین عقلی و فلسفیِ علّیت است و بدون آن‌ها نمی‌توان هیچ قانون کلّی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید. و این یکی از مهم‌ترین نیازهای علوم به فلسفه می‌باشد.

بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلیِ مستقلّ از تجربه هستند و یا اساساً برای مسائل فلسفی و متافیزیکی، ارزش علمی و یقینی، قائل نیستند تلاش می‌کنند که اعتبار اصل علّیت را از راه تجربه، ثابت نمایند. امّا چنان که بارها اشاره شده این‌گونه تلاش‌ها بیهوده و نازا است؛ زیرا از سویی اثبات وجود حقیقی برای اشیا عینی و خارج از نفس، مرهون اصل علّیت است و بدون آن، راهی برای اثبات حقایق عینی، باقی نمی‌ماند و همیشه جای این شبهه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی، حقایقی وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گیرد؟ و از سوی دیگر اثبات مطابقت ادراکات با اشیا خارجی (بعد از پذیرفتن آن‌ها) نیازمند به قوانین فرعی علیّت است و مادامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از کجا ادراکات و پدیده‌های ذهنی ما مطابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آن‌ها حقایق خارجی را شناخت؟ و سرانجام با شک در قوانین علّیت نمی‌توان کلیت و

قطعیت نتایج تجربه را اثبات کرد و اثبات قوانین علّیت از راه تجربه، مستلزم دور است یعنی کلیت نتایج تجربه، متوقف بر قوانین علّیت است و فرض این است که می‌خواهیم آن قوانین را از راه تعمیم نتایج تجربه و کلّیت آن‌ها ثابت کنیم.

به دیگر سخن: استفاده از تجربه، در صورتی ممکن است که وجود اشیا مورد تجربه، ثابت باشد و نتایج تجربه هم به طور قطعی شناخته شود. و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علّیت، قبل از اقدام به تجربه است؛ زیرا در صورتی که آزمایشگر به اصل علّیت، معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش، اثبات کند نمی‌تواند وجود حقیقی اشیا مورد تجربه را احراز نماید، چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول (پدیده‌های ادراکی) به وجود علّت آن‌ها (اشیا خارجی) پی می‌بریم چنان که در درس بیست و سوم توضیح داده شد. و نیز تا به کمک قوانین علّیت، ثابت نشود که علّت پدیده‌های ادراکیِ مختلف و متغیّر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون، اشیا مادّی متناسب با آن‌هاست نمی‌توانیم صفات و ویژگی‌های اشیا مورد تجربه را به طور قطعی و یقینی بشناسیم تا دربارهٔ نتایج تجربه‌های مربوط به آن‌ها قضاوت کنیم. گذشته از این‌ها، نهایت چیزی که از تجارب حسّی به دست می‌آید تقارن یا تعاقب منظّم دو پدیده در حوزهٔ تجربه‌های انجام‌یافته است. ولی چنان که دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده‌ها اعمّ از علیّت است و از راه آن‌ها نمی‌توان رابطهٔ علّیت را اثبات کرد. و سرانجام این اشکال باقی می‌ماند که تجربهٔ حسّی هرقدر هم تکرار شود نمی‌تواند امکان تخلّف معلول را از علّت، نفی کند یعنی همواره این احتمال وجود خواهد داشت که در موارد تجربه‌نشده، معلولی بدون علّت، تحقّق یابد یا اینکه با وجود علّت، معلول آن تحققّ نیابد. یعنی تجربهٔ حسّی از اثبات رابطهٔ کلّی و ضروری بین دو پدیده هم عاجز است چه رسد به اینکه قانون کلّی علیت را در مورد همهٔ علل و معلولات، اثبات نماید.

از این روی کسانی مانند هیوم که علّیت را به معنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته‌اند راهی برای رهایی از این شکوک و شبهات ندارند و به همین جهت این‌گونه مسائل فلسفی را لاینحلّ قلمداد کرده‌اند. و همچنین کسانی که

گرایش‌های پوزیتویستی دارند و تنها به داده‌های حواس اکتفا می‌کنند نمی‌توانند هیچ قانون کلّی و قطعی را در هیچ علمی، اثبات کنند.

بنابراین، لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علّیت و ارزش و اعتبار آن داده شود.

مفاد اصل علّیت

اصل علّیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علّت دارد و لازمه‌اش این است که معلول بدون علّت، تحقّق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب «قضیّهٔ حقیقیّه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج به علّت است» و مفاد آن این است که هر گاه معلولی در خارج، تحقّق یابد نیازمند به علّت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیّت را داشته باشد و بدون علّت به وجود آمده باشد. پس وجود معلول، کاشف از این است که علّتی آن را به وجود آورده است.

این قضیّه، از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید؛ زیرا مفهوم «معلول» چنان که توضیح داده شد عبارت است از موجودی که وجود آن، متوقّف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد. پس مفهوم موضوع (معلول) مشتمل بر معنای احتیاج و توقّف و نیاز به علّت است که محمول قضیّهٔ مزبور را تشکیل می‌دهد. و از این روی از بدیهیّات اوّلیه و بی‌نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صِرف تصوّر موضوع و محمول، برای تصدیق به آن، کفایت می‌کند.

امّا این قضیّه، دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علّت، وجود دارد؛ زیرا قضیهٔ حقیقیّه، در حکم قضیّهٔ شرطیّه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج، اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیّت، تحقّق یافت ناچار علّتی خواهد داشت.

این اصل را می‌توان به صورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصادیق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل: «معلول‌هایی که در خارج وجود دارند نیازمند به علّت می‌باشند». این قضیّه را نیز می‌توان از قضایای بدیهی دانست؛ زیرا منحلّ به دو قضیّه می‌شود که یکی همان قضیّهٔ سابق و از بدیهیات اولیّه است و دیگری قضیّه‌ای که دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلولات درونی به دست می‌آید یعنی از قضایای وجدانی و بدیهی می‌باشد.

ولی این قضیّه هم نمی‌تواند مصادیق معلول را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان «معلول» بوده نیازمند به علّت می‌باشند. امّا کدام یک از موجودات خارجی دارای چنین عنوان و حکمی هستند، از خود این قضیّه به دست نمی‌آید.

به هر حال، شناختن مصادیق علّت و معلول جز آنچه با علم حضوری، درک می‌شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علّت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آن‌ها بر موجودات خارجی، مصادیق علت و معلول را در میان آن‌ها تشخیص داد.

بعضی از فلاسفهٔ غربی که مفاد اصل علّیت را درست درنیافته‌اند پنداشته‌اند که مفاد آن این است که: هر موجودی نیازمند به علّت است. و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیّت برای اثبات وجود خدای متعال، اقامه شده مناقشه کرده‌اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده‌ای داشته باشد! غافل از اینکه موضوع اصل علّیت «موجود» به طور مطلق نیست، بلکه «موجود معلول» است و چون خدای متعال، معلول نیست نیازی هم به علّت و آفریننده نخواهد داشت.

ملاک احتیاج به علّت

فلاسفهٔ اسلامی بحثی را تحت عنوان «ملاک احتیاج به علّت» مطرح کرده‌اند که نتیجهٔ آن، تعیین موضوع برای اصل علیّت است، و حاصل آن این است:

اگر موضوع این قضیّه «موجود» به طور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علّت دارد، و لازمه‌اش این است که هر موجودی نیازمند به علّت باشد. ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست، بلکه دلیلی هم ندارد، و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم؛ زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می‌کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی‌نیاز از علّت هم وجود دارد. پس موضوع قضیّهٔ مزبور، مقیّد است. اکنون باید ببینیم که قید آن چیست؟

متکلّمین پنداشته‌اند که قید آن «حادث» است یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد به وجود بیاید نیازمند به علّت خواهد بود. و از این‌روی، موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند. و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقهٔ عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را به وجود بیاورد.

در برابر ایشان، فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیّهٔ یادشده «ممکن» است یعنی هر موجودی که ذاتاً امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن، محال نباشد نیازمند به علّت خواهد بود. و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی‌نیاز از علّت نمی‌سازد، بلکه هر قدر عمرش طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به علّت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی‌نهایت باشد نیازش هم به علّت، بی‌نهایت خواهد بود. بنابراین، عقلاً محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد.

ولی باید دانست امکانی که به عنوان قید موضوع و ملاک احتیاج به علّت، ذکر شده صفت ماهیّت است. و به قول فلاسفه، ماهیّت است که خودبه‌خود اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن: نسبتش به وجود و عدم، یکسان است، و باید چیز دیگری آن را از حدّ تساوی، خارج سازد و آن چیز همان علّت

است. و از این روی، ملاک احتیاج به علّت را «امکان ماهوی» قلمداد کرده‌اند.

امّا این بیان، با اصالت ماهیّت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه‌گاه بحث‌های فلسفی خود را «وجود» قرار دهند. و به همین جهت است که صدرالمتألّهین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علّت، نحوهٔ وجود آن است و به عبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتیِ بعضی از وجودها ملاک احتیاج آن‌ها به وجود غنیّ و بی‌نیاز می‌باشد. پس موضوع قضیّهٔ مزبور «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» خواهد بود. و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبهٔ ضعیف‌تری وابسته به مرتبهٔ قوی‌تر است می‌توانیم موضوع قضیّه را «موجود ضعیف» قرار دهیم و ملاک احتیاج به علّت را «ضعف مرتبهٔ وجود» بدانیم.

با دقّت در بیان صدرالمتألّهین به دست می‌آید که اوّلاً رابطهٔ علّیت را باید در میان وجود علّت و وجود معلول جست‌جو کرد نه در ماهیّت آن‌ها. و این همان نتیجهٔ طبیعی قول به اصالت وجود است. بر خلاف کسانی که پنداشته‌اند که علّت، ماهیّت معلول را محقّق می‌سازد و یا آن را متّصف به موجودیّت می‌کند و به اصطلاح، «جعل» به ماهیّت، تعلّق می‌گیرد و یا به اتّصاف ماهیّت به وجود. و این هر دو قول، مبتنی بر اصالت ماهیّت است، و با ابطال آن، جایی برای این‌گونه نظرها باقی نمی‌ماند.

ثانیاً معلولیّت و وابستگی معلول، ذاتیِ وجود آن است و وجود وابسته هیچ گاه مستقلّ و بی‌نیاز از علّت نخواهد شد. و به عبارت دیگر: وجود معلول، عین تعلّق و وابستگی به علّت هستی‌بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم (مستقل و رابط) تقسیم می‌شود. و این همان مطلب نفیسی است که قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته‌ایم. و در این مبحث باید به تبیین آن بپردازیم.

خلاصه

۱. اصل علیّت اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه به دست نمی‌آید.

۲. استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیا مورد تجربه، یقینی باشد و شناخت دقیق آن‌ها نیز میسّر باشد. و اثبات یقینی این دو مطلب، نیازمند به قبول اصل علّیت و قوانین فرعی آن است.

۳. از سوی دیگر، تجربه تنها می‌تواند تقارن یا تعاقب پدیده‌ها را در قلمرو خودش اثبات نماید. ولی نه علّیت مساوی با تقارن یا تعاقب است و نه با تجربه می‌توان امکان تصادف را در خارج از حوزهٔ اشیا تجربه‌شده، نفی کرد.

٤. بنابراین، کسانی که علّیت را به معنای تقارن یا تعاقب پدیده‌ها دانسته‌اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند نمی‌توانند هیچ قانون کلّی و قطعی را ثابت کنند.

۵. این قضیّه که «هر معلولی نیازمند به علّت است» قضیّه‌ای تحلیلی و از بدیهیّات اوّلیه و بی‌نیاز از برهان است.

٦. وجود موجود معلول و وابسته را می‌توان فی‌الجمله با علم حضوری دریافت و با ترکیب کردن مفاد آن با قضیّهٔ بالا، قضیّهٔ بدیهی دیگری به این مضمون به دست آورد: «معلولاتی که در خارج، وجود دارند نیازمند به علّت هستند».

۷. امّا هیچ کدام از این دو قضیّه نمی‌توانند مصادیق علّت و معلول را تعیین کنند.

۸. بعضی پنداشته‌اند که موضوع اصل علّیت، مطلق موجود است و از این روی بر برهان علّة‌العلل خرده گرفته‌اند که طبق اصل علّیت، باید خدا هم آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور «موجود معلول» است نه مطلق موجود.

۹. متکلّمین موضوع این قضیّه را «موجود حادث» گرفته‌اند و موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند به گمان اینکه اگر موجودی همیشه باشد نیازی به

ایجادکننده نخواهد داشت.

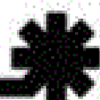
۱۰. فلاسفه معتقدند که موضوع اصل مزبور «موجود ممکن» است و بر این اساس، هر موجود ذی‌ماهیتی را محتاج به علّت می‌دانند هرچند از نظر زمانی، قدیم باشد.

۱۱. صدرالمتألّهین ملاک احتیاج به علّت را «فقر وجودی» دانسته موضوع اصل علیّت را «موجود فقیر» شمرده است و این بیانی است که با اصالت وجود سازگار است.

۱۲. لازمهٔ بیان مزبور این است که اولاً رابطهٔ علّیت در وجود دانسته شود نه در ماهیّت، و ثانیاً فقر و وابستگی برای موجود معلول، امری ذاتی و تخلّف‌ناپذیر باشد.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش



۱. چرا نمی‌توان اصل علّیت را یک قانون تجربی دانست و برای اثبات آن از تجربه استفاده کرد؟

۲. مفاد اصل علّیت چیست؟ و آیا این اصل، بدیهی است و یا نیازمند به برهان است؟

۳. آیا اقتضای اصل علّیت این است که خدا هم علّت داشته باشد؟ منشأ این شبهه و جواب آن را بیان کنید.

۴. نظر متکلّمین دربارهٔ ملاک احتیاج به علّت را بیان کنید.

۵. نظر فلاسفه را در این مورد شرح دهید.

۶. نظر صدرالمتألّهین در این مسئله چیست؟

۷. کدام یک از این نظرها صحیح‌تر است؟ و دلیل برتری آن کدام است؟

۸. نظرهای سه گانه دربارهٔ متعلّق جعل و تأثیر علّت را بیان و نقّادی کنید.

درس سی و سوم

رابطهٔ علّیت

شامل

حقیقت رابطهٔ علّیت

راه شناختن رابطهٔ علّیت

مشخّصات علّت و معلول

حقیقت رابطهٔ علّیت

هنگامی که گفته می‌شود «علّت به معلول، وجود می‌دهد» چنین تصویری را در ذهن، تداعی می‌کند که کسی چیزی را بـه دیگـری مـی‌دهـد و او آن را دریافـت می‌دارد. یعنی در این فرایند، سه ذات و دو فعل، و به تعبیر دیگـر، پـنج موجـود، فرض می‌شود: یکی ذات علّت که اعطاکنندهٔ وجود است، و دیگری ذات معلـول که دریافت‌کنندهٔ آن است، و سومی خود وجـود کـه از طـرف علّـت بـه معلـول می‌رسد، و چهارم فعل دادن، که بـه علّـت، نـسبت داده مـی‌شـود، و پـنجم فعـل گرفتن، که به معلول، اسناد داده می‌شود.

ولی حقیقت این است که در جهان خـارج، چیـزی غیـر از ذات علّـت و ذات معلول، تحقّق نمی‌یابد. و حتّی با نظر دقیق نمی‌توان گفت کـه علّـت بـه ماهیّـت معلول وجود می‌دهد؛ زیرا ماهیّت، امری اعتباری است و قبـل از تحقّـق معلـول، وجود مجازی و بالعرض هم ندارد.

همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست، و اگـر دادن وجود و ایجاد کردن، یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می‌بود و بار دیگر می‌بایست رابطهٔ علّیت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بی‌نهایت. نیز در جایی که هنوز وجود معلـول، تحقّـق نیافته است گیرنده‌ای نیست تا چیـزی را بگیـرد، و بعـد از تحقّـق آن هـم دیگـر گرفتن وجود از علّت، معنی ندارد. پس در مورد ایجاد معلول، چیزی جـز وجـود علّت و وجود معلول، به عنوان یک امر حقیقی و عینی وجود ندارد.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که رابطهٔ علّیت، میان آن‌ها به چه شکلی است؟ آیا پس از تحقّق معلول یا همراه آن، چیز دیگری به نام رابطهٔ علّی و معلولی، تحقّق می‌یابد؟ یا قبل از تحقّق آن، چنین چیزی وجود دارد؟ و یا اساساً یک مفهوم ذهنی محض است و ابداً مصداقی در خارج ندارد؟

کسانی که حقیقت علّیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته‌اند علّیت را یک مفهوم ذهنی می‌دانند و برای آن، مصداقی جز همان اضافهٔ همزمانی یا پی‌درپی آمدن (اضافه‌ای که یکی از مقولات نُه‌گانهٔ عرضی شمرده می‌شود) قائل نیستند. ولی تفسیر علّیت به عنوان اضافهٔ تقارن یا تعاقب، اشکالاتی دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره شده است، و در اینجا می‌افزاییم:

اصولاً اضافه، واقعیّت عینی ندارد و بنابراین، تفسیر علّیت به صورت نوعی اضافه، در واقع به معنای انکار علّیت به عنوان یک رابطهٔ عینی و خارجی است چنان که هیوم و طرفداران وی به آن متلزم شده‌اند.

و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافهٔ خاص، امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلول، موردی نخواهد داشت؛ زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آن‌هاست بدون دو طرف مزبور نمی‌تواند تحقّق یابد. و اگر فرض شود که بعد از تحقّق معلول یا همراه آن به وجود می‌آید لازمه‌اش این است که معلول در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها به وسیلهٔ یک رابط خارجی با آن، پیوند یابد گویی رابطهٔ مزبور، ریسمانی است که آن‌ها را به هم می‌بندد. به علاوه، اگر این رابطه، یک امر عینی باشد ناچار خودش معلول خواهد بود و سؤال دربارهٔ کیفیّت ارتباط آن با علّتش تکرار می‌شود و باید در مورد یک علّت و یک معلول، بی‌نهایت رابطه، تحقّق یابد!

پس هیچ کدام از فرض‌های یادشده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلول، پرتوی از وجود علّت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلّق و ارتباط از ذات آن، انتزاع می‌شود و به اصطلاح، وجود معلول، اضافهٔ

اشراقیهٔ وجود علّت است نه اضافه‌ای که از مقولات شمرده می‌شود و از نسبت مکرّر بین دو شیء، انتزاع می‌گردد.

بدین ترتیب، وجود به دو قسم مستقل و رابط (= ربطی) تقسیم می‌گردد و هر معلولی نسبت به علّتِ ایجادکننده‌اش رابط و غیر مستقلّ است و هر علّتی نسبت به معلولی که ایجاد می‌کند، مستقلّ است گو اینکه خودش معلولِ موجود دیگر و نسبت به آن، رابط و غیر مستقل باشد. و مستقلّ مطلق، عبارت است از علّتی که معلولِ وجود دیگری نباشد.

و این، همان مطلبی است که برای اثبات تشکیک خاصّی در وجود، به عنوان اصل موضوع، مورد استناد واقع شد.

راه شناختن رابطهٔ علّیّت

رابطهٔ علّیّت به صورتی که مورد تحلیل و تحقیق، قرار گرفت مخصوص علّتِ ایجادی و هستی‌بخش با معلول آن است و شامل علّت‌های اِعدادی و مادّی نمی‌شود. اکنون دو سؤال، مطرح می‌شود: یکی آنکه رابطهٔ مزبور را میان فاعل‌های هستی‌بخش و معلول‌های آن‌ها از چه راهی می‌توان شناخت؟ دیگری آنکه روابط علّی و معلولی بین امور جسمانی که از قبیل علّت و معلول‌های اِعدادی هستند به چه وسیله، اثبات می‌شوند؟

قبلاً اشاره شد که انسان، بعضی از مصادیق علّت و معلول را در درون خودش با علمِ حضوری می‌یابد وهنگامی‌که افعال بی‌واسطهٔ نفقس مانند اراده و تصرّف در مفاهیمِ ذهنی را با خودش مقایسه می‌کند و آن‌ها را وابسته به نفس می‌یابد مفهوم علّت را برای نفس، و مفهوم معلول را برای افعال نفس، انتزاع می‌نماید. سپس ملاحظه می‌کند که مثلاً اراده یک کار، منوط به علوم تصوّری و تصدیقی خاصّی است و تا چنین ادراکاتی تحقّق نیابد اراده از نفس، صادر نمی‌شود، با توجه به این‌گونه وابستگی‌ها که میان علم و اراده، وجود دارد مفهوم علّت و معلول را توسعه می‌دهد و مفهوم معلول را بر هر چیزی که به نوعی وابستگی به

چیز دیگری دارد اطلاق می‌کند، و همچنین مفهوم علّت را به هر چیزی که به نوعی طرف وابستگی می‌باشد تعمیم می‌دهد. و بدین ترتیب مفهوم عامّ علّت و معلول، شکل می‌گیرد.

به دیگر سخن: یافتن مصادیق علّت و معلول، نفس را مستعدّ می‌کند که مفاهیمی کلّی از آن‌ها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز بشود و این، خاصیّتِ مفاهیم کلّی است که چنان که در مبحث شناخت‌شناسی، توضیح داده شد.

مثلاً، مفهوم علّت که از نفس، انتزاع می‌شود نه به لحاظ وجود خاصّ آن، و نه به لحاظ نفسْ بودن آن است، بلکه به لحاظ این است که موجود دیگری وابسته به آن است، پس هر موجود دیگری که چنین باشد مصداق مفهوم علّت خواهد بود، خواه مجرّد باشد یا مادّی، و خواه ممکن‌الوجود باشد یا واجب‌الوجود. همچنین مفهوم معلول که از اراده یا هر پدیدهٔ دیگری انتزاع می‌شود، نه از آن جهت است که دارای وجود یا ماهیّت خاصّی می‌باشد، بلکه از آن جهت که وابسته به موجود دیگری است. پس بر هر چیز دیگری هم که نوعی وابستگی داشته باشد صدق خواهد کرد خواه مجرّد باشد یا مادّی، و خواه جوهر باشد یا عرَض.

بنابراین، درک یک یا چند مصداق، برای انتزاع مفهوم کلّی، کفایت می‌کند ولی درک مفهوم کلّی، برای شناختن مصادیق آن، کافی نیست و از این روی، برای شناختن مصادیقی که با علم حضوری، شناخته نشده‌اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد.

نیز رابطهٔ علّیّت که در مورد علّت هستی‌بخش، از ذات معلولش انتزاع می‌شود و وجود معلول، عین این اضافهٔ اشراقیّه به شمار می‌رود باید در ماورای نفس، با برهان اثبات شود. یعنی این سؤال، وجود دارد که از کجا وجود نفس، نسبت به موجود دیگری رابط و غیر مستقلّ باشد؟ و از کجا وجود کلّ جهان از موجود دیگری پدید آمده باشد و خودش مستقلّ و قائم به ذات نباشد؟ نظیر این سؤال دربارهٔ روابط اِعدادی هم تکرار می‌شود که اوّلاً از کجا ثابت می‌شود که در میان

موجودات مادّی، روابط علّی و معلولی و سبب و مسببّی، برقرار است. و ثانیاً از چه راهی می‌توان وابستگی یک پدیدهٔ مادّی را به دیگری ثابت کرد؟

با توجّه به اینکه علّت هستی‌بخش در میان مادّیات یافت نمی‌شود شناختن چنین علّتی و چنین رابطهٔ علّیتی در خارج از حوزهٔ علم حضوری، تنها با روش تعقّلی، امکان‌پذیر است و روش تجربی را راهی به سوی ماوراء طبیعت نیست. یعنی نمی‌توان انتظار داشت که با وسایل آزمایشگاهی و تغییر شرایط و کنترل متغیّرات، علّت هستی‌بخش آن‌ها را شناخت. علاوه بر اینکه رفع و نفی مجرّدات، امکان ندارد تا به وسیلهٔ وضع و رفع و تغییر شرایط، تأثیر آن‌ها شناخته شود. پس تنها راه این است که با خواصّ عقلی چنین علّت و معلول‌هایی از راه برهان عقلی خالص، اثبات شود و به وسیلهٔ آن‌ها مصادیق هر یک، تعیین گردد. به خلاف علّت و معلول‌های مادّی که شناختن آن‌ها با روش تجربی تا حدودی امکان‌پذیر است.

نتیجه آنکه: برای شناختن رابطهٔ علّیت به طور کلّی، سه راه وجود دارد: یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایرهٔ نفس و پدیده‌های روانی، تحقق می‌یابد، و دیگری برهان عقلی محض در مورد علّت‌های ماوراء طبیعی، و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدّمات تجربی در مورد علت و معلول‌های مادّی.

مشخّصات علّت و معلول

فلاسفهٔ پیشین، بحث مستقلی را دربارهٔ کیفیت شناختن علّت و معلول، مطرح نکرده‌اند و تنها چیزی که از بیانات ایشان به دست آورده‌ایم این است که علّت نخستین یا علّتی که معلول نباشد دارای ماهیّت نخواهد بود، بر عکس سایر موجودات که دارای ماهیّت می‌باشند. و چون ماهیّت، خودبه‌خود اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد طبعاً محتاج به علّتی خواهد بود که آن را از حدّ تساوی، خارج سازد. به دیگر سخن: هر موجودی که دارای ماهیّت باشد و مفهوم ماهوی از آن انتزاع شود ممکن‌الوجود و محتاج به علّت خواهد بود.

ولی این بیان، علاوه بر اینکه با اصالت ماهیّت، مناسب است چندان کارساز و مشکل‌گشا نیست؛ زیرا فقط می‌تواند معلول بودن همهٔ ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علّیت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، قاصر است.

امّا بر اساس اصولی که صدرالمتألّهین اثبات کرده است می‌توان معیار روشن‌تری برای شناختن علّت ایجادکننده و معلول آن به دست آورد، و آن اصول، عبارت‌اند از: اصالت وجود، و رابط بودن معلول نسبت به علّت هستی‌بخش، و تشکیکی بودن مراتب وجود.

بر اساس این اصول سه‌گانه که هر یک در جای خودش ثابت شده است نتیجه گرفته می‌شود که هر معلولی مرتبهٔ ضعیفی از علّت ایجادکنندهٔ خودش می‌باشد و علّت آن نیز به نوبهٔ خود، مرتبهٔ ضعیفی از موجود کامل‌تری است که علّت ایجادکنندهٔ آن می‌باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته باشد و بی‌نهایت کامل باشد که دیگر معلولِ چیزی نخواهد بود.

پس مشخّصهٔ معلولیّت، ضعف مرتبهٔ وجود، نسبت به موجود دیگر؛ و متقابلاً مشخصهٔ علّیّت، قوّت و شدّت وجود، نسبت به معلول است. چنان که مشخّصهٔ علّت مطلق، نامتناهی بودن شدّت و کمال وجود است. و اگر ما بتوانیم فردفرد علّت و معلول‌های ایجادکننده را بشناسیم ولی می‌توانیم بفهمیم که هر علّت ایجادکننده‌ای نسبت به معلول خودش کامل‌تر، و نسبت به علّت ایجادکننده‌اش ناقص‌تر است و تا ضعف و محدودیّتِ وجودی باشد معلولیت هم ثابت خواهد بود. و چون در جهان طبیعت هیچ موجود نامتناهی وجود ندارد همگی موجودات جسمانی، معلول ماوراء طبیعت خواهند بود.

ممکن است گفته شود: آنچه از اصول یادشده به دست می‌آید این است که هر گاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن به شمار آید، معلول آن دیگری خواهد بود، ولی سخن در این است که ما از کجا

ثابت کنیم که موجود کامل‌تری از موجودات مادّی هست که این موجودات، مرتبهٔ ضعیفی از وجود آن به شمار آیند تا بفهمیم که معلول آن می‌باشند؟

پاسخ این سؤال از قاعده‌ای که قبلاً به آن اشاره شد به دست می‌آید و آن قاعده عبارت است از اینکه معلولیّت، ذاتی وجود معلول و غیر قابل تخلّف از آن است. پس چنان نیست که تحقّق موجودی دو فرض داشته باشد: یکی اینکه معلولِ موجود کامل‌تری باشد، و دیگری آنکه بی‌نیاز از علّت بوده مستقلاً تحقّق یابد، بلکه اگر چیزی امکان معلولیّت داشت حتماً معلول خواهد بود. و هر موجودی که بتوان کامل‌تر از آن، فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتماً معلول می‌باشد و دیگر امکان عدم معلولیّت را نخواهد داشت؛ زیرا اگر امکان عدم معلولیّت هم در آن فرض شود معنایش این است که ذاتاً اقتضایی نسبت به معلولیّت و علوم معلولیّت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیّت آن، ذاتی نیست در صورتی که در بحث سابق، روشن شد که معلولیّت، ذاتی وجود معلول است. پس چیزی که قابل معلولیّت باشد یعنی بتوان موجودی کامل‌تر از آن فرض کرد ضرورتاً معلول خواهد بود.

در پایان این درس، خاطرنشان می‌کنیم که ضعف مرتبهٔ وجود، آثار و نشانه‌هایی دارد که به وسیلهٔ آن‌ها می‌توان معلولیّت موجودی را شناخت و از جملهٔ آن‌ها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری را می‌توان به شمار آورد.

خلاصه

۱. رابطهٔ علّیّت، تنها یک اضافهٔ ذهنی نیست که مصداقی در خارج نداشته باشد.

۲. قبل از تحقّق معلول، نمی‌توان رابطه‌ای عینی بین علّت و معلول، فرض کرد؛ زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقّق نیافته است.

۳. بعد از تحقّق معلول یا همراه آن هم‌چنین اضافه‌ای نمی‌تواند مبیّن کیفیّت ارتباط معلول با علّت باشد؛ زیرا اضافهٔ مزبور به فرض اینکه امر عینی هم باشد غیر از ذات طرفین است و لازمه‌اش این است که صرف نظر از آن، وجود معلول ارتباطی با علّت نداشته باشد. به علاوه، اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه‌ای بین آن و علّتش در نظر بگیریم و همچنین تا بی‌نهایت.

۴. پس رابطهٔ علّیّت از خود وجود معلول، انتزاع می‌شود و به دیگر سخن: وجود معلول عین ربط و تعلّق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است.

۵. بدین ترتیب، وجود عینی به دو قسم مستقلّ و رابط، منقسم می‌شود و هر علّتی نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خدای متعال می‌باشد.

٦. این رابطه مخصوص علّت ایجادکننده و معلول آن است و مصداق آن یا با علم حضوری شناخته می‌شود، مانند علّیّت نفس نسبت به اراده، یا به وسیلهٔ برهان عقلی محض، ثابت می‌گردد. امّا رابطهٔ علّیّت اِعدادی میان موجودات مادّی را می‌توان با کمک تجارب حسّی، تشخیص داد.

۷. آنچه از سخنان فلاسفهٔ پیشین دربارهٔ مشخصات علّت ایجادکننده و معلول آن به دست می‌آید این است که هر موجود ذی‌ماهیتی معلول است و علّتی که معلول نباشد ماهیّت نخواهد داشت.

۸. امّا این بیان، علاوه بر اینکه مناسب با اصالت ماهیّت است چندان کارساز نیست؛ زیرا معیاری برای شناختن علّت در غیر از واجب‌الوجود به دست نمی‌دهد.

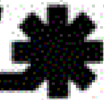
۹. صدرالمتألهین بر اساس اصولی که اثبات کرده مشخّصه معلول را ضعف وجود، و مشخّصهٔ هر علّت ایجادکننده‌ای را شدّت مرتبهٔ وجودی آن نسبت به معلولش، و مشخّصهٔ علّت‌العلل را نامتناهی بودن مرتبهٔ وجودی وی دانسته است.

۱۰. ممکن است اشکال شود که از اصول یادشده استفاده نمی‌شود که موجودی کامل‌تر از موجودات مادّی، وجود دارد که علّت آن باشد.

۱۱. جواب این است که همان‌گونه که قبلاً اشاره شد معلولیت، ذاتی وجود معلول است پس اگر موجودی امکان معلولیت داشت دیگر امکان عدم معلولیّت را نخواهد داشت؛ زیرا لازمهٔ امکان هر دو این است که ذاتاً اقتضائی نسبت به هیچ کدام نداشته باشد یعنی معلولیّت، ذاتی آن نباشد. و چون جهان مادّه دارای ضعف و محدودیّت وجودی است معلولیت آن برای ماوراء طبیعت، ثابت می‌شود.

۱۲. محدودیت زمانی و مکانی و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری از جمله نشانه‌های ضعف وجود و معلولیّت است.





پرسش

۱. حقیقت رابطهٔ علیّت را بیان و تحلیل کنید.

۲. چرا رابطهٔ علیّت ایجادی را نمی‌توان اضافهٔ مقولی دانست؟

۳. فرق بین اضافهٔ مقولیّه و اضافهٔ اشراقیّه چیست؟

٤. رابطهٔ علیّت را از چند راه می‌توان شناخت؟

۵. از سخنان فلاسفهٔ پیشین چه مشخّصه‌ای برای علت و معلول به دست می‌آید؟

٦. نظر صدرالمتألّهین در این باره چیست؟ و بر چه اصولی مبتنی است؟

۷. چگونه می‌توان اثبات کرد که موجودی کامل‌تر از موجودات مادّی، وجود دارد که علّت ایجادکنندهٔ آن‌ها باشد؟

۸. نشانه‌های ضعف مرتبهٔ وجود و معلولیّت کدام‌اند؟



درس سی و چهارم

رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات

شامل

منشأ اعتقاد به رابطهٔ علّیّت در مادّیات

ارزیابی اعتقاد مزبور

راه شناختن علّت‌های مادّی

منشأ اعتقاد به رابطهٔ علّیّت در مادّیات

گاهی چنین گفته می‌شود که علم به رابطهٔ علّیّت در میان همهٔ موجودات، و از جمله موجودات مادّی، علمی فطری است که عقل انسانی با آن، سرشته شده و بر اساس آن، در صدد تشخیص علّت و معلول‌های خاصّ بر می‌آید. ولی چنان که در مبحث شناخت‌شناسی گذشت فطری بودن هیچ علم حصولی، قابل اثبات نیست، و به فرض ثبوت، ضمانتی برای مطابقت با واقع نخواهد داشت.

امّا همان‌گونه که در درس بیست و سوم گفته شد، پاره‌ای از علوم قریب به بداهت هستند که به یک معنی می‌توان آن‌ها را «فطری» نامید مانند علم به وجود واقعیّات مادّی که در واقع، از یک استدلال خفی و نیمه‌آگاهانه، سرچشمه می‌گیرد. علم به وجود رابطهٔ علّیّت و وابستگی بعضی از موجودات مادّی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است. و هر چه به آغاز تولّد نزدیک‌تر شویم ناآگاهانه‌تر می‌شود تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می‌گردد و هر قدر، آگاهی انسان رشد یابد به صورت آگاهانه‌تری ظاهر می‌شود تا به صورت استدلال منطقی درآید.

مثلاً، هنگامی که کودک، همراه با برخورد دو جسم، صدایی را می‌شنود وابستگی پیدایش صوت را با برخورد آن‌ها به صورت مبهمی درک می‌کند و هنگامی که روشن شدن چراغ را هم‌زمان با فشار دادن کلید، مشاهده می‌کند وابستگی دیگری را به همان صورت درک می‌کند، و بدین ترتیب، نفس وی مستعدّ می‌شود که وجود رابطهٔ علّیّت میان پدیده‌های مادّی را به طور اجمال، درک کند. ولی چنان نیست که

بتواند این رابطه را به صورت قضیهٔ منطقی درک نماید و آن را در قالب الفاظ دقیق و گویایی بریزد. تا هنگامی که قدرت تحلیل ذهنی او رشد کافی یابد و در آن صورت است که می‌تواند همان مطلب را به صورت قضیهٔ منطقی درک کند و همان استدلال خفی و ارتکازی را در قالب برهان منطقی بیان نماید.

البتّه ممکن است در آغاز کار، مفاهیمی را به کار گیرد که از دقّت کافی، برخوردار نباشند یا دلایلی را اقامه نماید که از نظر منطقی مغالطه‌آمیز باشند و مثلاً چنین بپندارد که «هر چیزی وابسته به هر چیز دیگری است» یا «هر موجودی در زمان و مکان خاصّی پدید آید» ولی این تعمیم‌های نابجا و دیگر نارسایی‌ها در تفسیر مدرکات و استدلالات، معلول ضعف نیروی تحلیل‌کنندهٔ ذهن است و هر قدر با تمرین‌های منطقی و تحلیل‌های فلسفی نیروی مزبور، رشد و قوّت بیشتری یابد کمتر دچار این اشتباهات می‌شود.

به هر حال، همان‌گونه که بارها بیان کرده‌ایم محکم‌ترین اساس برای اعتقاد به وجود رابطهٔ علّیت، علوم حضوری است و یافتن مصادیق علّت و معلول در درون نفس، استوارترین پایه برای انتزاع مفاهیم کلّی علّت و معلول به شمار می‌رود و زمینه را برای درک آگاهانهٔ اصل علّیّت به عنوان یک قضیهٔ بدیهی، فراهم می‌سازد. امّا چون مصادیق مادّیِ علّت و معلول، قابل شناخت حضوری نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقادِ به رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات به معنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی از نوعی استدلال، سرچشمه می‌گیرد که در آغاز، نیمه‌آگاهانه و ارتکازی است و تدریجاً به صورت استدلال روش منطقی در می‌آید. و چون این اعتقاد، قریب به بداهت است می‌توان آن را به یک معنی «فطری» نامید.

برای بررسی ارزش این اعتقاد باید نخست، شکل دقیق این قضیّه را بیان کنیم و سپس به تبیین منطقی آن بپردازیم.

ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطهٔ علّیت در میان مادّیات در چند شکل، قابل بیان است: یکی آنکه

«موجودات مادّی وابستگی‌هایی با یکدیگر دارند». این قضیّه که از نظر منطقی «قضیّه مهمله» نامیده می‌شود دلالتی بر کلیّت یا جزئیت این رابطه ندارد یعنی مفادش این نیست که همهٔ مادیّات، دارای چنین رابطه‌ای با یکدیگر هستند یا تنها بعضی از آن‌ها چنین ارتباطی را دارند. و قدر متیقّن از آن، وجود رابطهٔ علّیّت در میان بعضی از آن‌هاست و در واقع، ارزش آن در حدّ «موجبهٔ جزئیه» است و در مقابل«سالبهٔ کلیه» و نفی مطلق علّیّت در میان مادیات، قرار می‌گیرد که به اشاعره، نسبت داده شده است.

شکل دوم این است که «هر موجود مادّی با موجود مادّیِ دیگری رابطهٔ علّیّت دارد» و مفادش این است که هیچ موجود مادّی یافت نمی‌شود که یا علّت و یا معلول برای موجود مادّی دیگری نباشد. ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادّی، تنها علّت برای سایر پدیده‌ها باشند و خودشان معلول موجود مادّی دیگری نباشند (هرچند معلول ماوراء طبیعت باشند) یا تنها معلول علّت‌های مادّی باشند و خودشان علّت برای پدیدهٔ مادّی دیگری نباشند را نفی نمی‌کند.

و شکل سوم آن این است که « هر موجود مادّی، علّت مادّی دارد» و شکل چهارمش این است که «هر موجود مادّی، علّت برای موجودی مادّی و معلول موجود مادّی دیگری است» و لازمهٔ قضیّهٔ سوم، نامتناهی بودن سلسلهٔ علل مادّی از طرف آغاز، و لازمهٔ قضیهٔ چهارم، نامتناهی بودن آن از طرفین است.

در میان این قضایا، قضیهٔ اول، یقینی و نزدیک به بدیهی است و همان است که می‌توان آن را «فطری» نامید. و امّا دربارهٔ سایر قضایا کمابیش گفت‌وگوها و اختلاف نظرهایی وجود دارد که در کتب مفصّل فلسفی در مباحث مختلفی مطرح شده است.

همان‌گونه که اصل وجود مادّیات، بدیهی و بی‌نیاز از برهان نیست وجود رابطهٔ علّیّت در میان آن‌ها هم بدیهی نخواهد بود. و ارزش اعتقاد به آن نه در حدّ اعتقاد به اصل کلی علّیّت در شکل قضیهٔ حقیقیه است و نه در حدّ اعتقاد به

وجود رابطهٔ علّیّت در مطلق موجودات که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری، درک می‌شود. بلکه ارزش منطقی آن در مرتبهٔ نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علّیّت، و از سوی دیگر مبتنی بر مقدّمات تجربی هستند. یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادّی، ثابت شد و شبهات ایدآلیستی رد گردید آن‌گاه با کمک تجاربی که ثابت می‌کنند که بعضی از پدیده‌های مادّی بدون بعضی دیگر، تحقق نمی‌یابند چنین نتیجه گرفته می‌شود که رابطهٔ علّیّت به معنای عام آن یعنی مطلق وابستگی (نه وابستگی مطلق) در میان موجودات مادّی هم برقرار است و موجود مادّی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علّت هستی‌بخش دارد تغییرات و دگرگونی‌های آن در گرو تحقق شرایطی است که به وسیلهٔ موجودات مادّی دیگر فراهم می‌شود. شرایطی که در واقع، مادّه را مستعدّ دریافت کمال وجودی جدیدی می‌سازد هرچند کمال قبلی را از دست بدهد.

راه شناختن علّت‌های مادّی

همان گونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علّت و معلول، راه‌های مختلفی وجود دارد ولی راه شناختن علّت و معلول‌های مادّی، منحصر به برهان تجربی است یعنی برهانی که در آن از مقدّمات تجربی هم استفاده شده است.

گاهی چنین تصوّر می‌شود که مشاهدهٔ مکرّر دو پدیدهٔ متعاقب، دلیل علّت بودن پدیدهٔ اول برای پدیدهٔ دوم است. یعنی برای اثبات علّیت یک موجود مادّی برای موجود دیگر، مقدّمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود به این شکل: «این پدیده مکرّراً متعاقب پدیدهٔ دیگر به وجود می‌آید» آن‌گاه مقدّمهٔ دیگری به آن ضمیمه می‌شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اوّلی علّت دومی است» و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه‌شده، پدیدهٔ اول، علّت پدیدهٔ دوم است. ولی چنان که بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب، اعمّ از علّیّت است و نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر علّیّت دانست یعنی کبرای این قیاس، یقینی نیست

و از این روی نمی‌توان نتیجهٔ آن را هم یقینی شمرد.

منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده، به طور دائم یا در اکثر موارد، نشانهٔ علّیّت و معلولیّت آن‌هاست؛ زیرا تقارن دائمی یا اکثری به طور اتفّاق، ممکن نیست.

دربارهٔ این بیان باید گفت: اولاً این قضیّه که امر اتفّاقی، دائمی و اکثری نمی‌شود و به اصطلاح، قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد. و ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادّعا کند که اکثر موارد تحقّق دو پدیده را آزمایش کرده است.

همچنین گاهی برای تتمیم برهان از قاعدهٔ دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند، آثار همانندی خواهند داشت (حکم‌الأمثال فی مایجوز و ما لایجوز واحد) بنابراین، هنگامی که در موارد آزمایش‌شده پیدایش پدیده‌ای را در شرایط خاصّی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً همین شرایط، موجود باشد پدیدهٔ مزبور، تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب، رابطهٔ علّیّت میان آن‌ها کشف می‌شود. ولی این قاعده هم چندان کارآیی عملی ندارد؛ زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت، کار آسانی نیست.

به نظر می‌رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطهٔ علّیّت بین دو پدیدهٔ معیّن این است که شرایط تحقّق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدام یک از عوامل و شرایط مضبوط، پدیدهٔ مزبور دگرگون می‌شود و با وجود چنین شرایطی باقی می‌ماند؛ مثلاً، اگر در محیط کنترل‌شدهٔ آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتّصال دو سیم معیّن لامپ برق روشن می‌شود و با قطع آن‌ها خاموش می‌گردد، نتیجه می‌گیریم که اتّصال مزبور، شرط پیدایش نور در لامپ (تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی) است و اگر شرایط دقیقاً کنترل‌شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می‌کند ولی چون کنترل دقیق شرایط، کار آسانی نیست غالباً برای حصول اطمینان، از تکرار آزمایش، استفاده می‌شود.

ولی در عین حال، اثبات اینکه علّت مؤثّر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته‌شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناختهٔ دیگری وجود ندارد بسیار مشکل است. و مشکل‌تر از آن، اثبات عامل انحصاری و جانشین‌ناپذیر است؛ زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیدهٔ مورد نظر به وسیلهٔ عوامل دیگری تحقّق یابد چنان که اکتشافات تازه به تازهٔ علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچ گاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت، بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد) را نیز به بار نمی‌آورد. و از این روی، دستاوردهای علوم تجربی، هیچ گاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت.

باید خاطرنشان کنیم که وجود احتمالات یادشده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می‌شود زیانی به یقینی بودن رابطهٔ علّیت در میان موجودات مادّی نمی‌زند؛ زیرا با آزمایش‌های ساده هم می‌توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیدهٔ دیگری مرتفع می‌گردد و این نشانهٔ آن است که پدیدهٔ اول، نوعی علّیّت ناقصه نسبت به پدیدهٔ دوم دارد. چنان که با غروب آفتاب، هوا تاریک می‌شود و با نبودن آب، درخت می‌خشکد و هزاران نمونهٔ دیگر که در زندگی روزمرهٔ انسان پیوسته مشاهده می‌شود. و آنچه دشوار است تعیین دقیق همهٔ عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیدهٔ مادّی، مؤثرند. و در صورتی که بتوان همهٔ آن‌ها را دقیقاً تعیین کرد لازمه‌اش نفی تأثیر فاعل و ماوراء طبیعی نیست؛ زیرا اجرای آزمایش در مورد چنین عاملی امکان‌پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می‌توان اثبات کرد.

خلاصه

۱. علم به رابطهٔ علّیت را چه در میان مادیّات و چه در غیر آن‌ها نمی‌توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشته شده است ولی می‌توان آن را فطری به معنای ارتکازی و قریب به بداهت به حساب آورد چنان که در مورد علم به واقعیّات عینی گفته شد.

۲. رابطهٔ علّیت در میان مادّیات را در چند شکل می‌توان بیان کرد، و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که «موجودات مادّی، وابستگی‌هایی با یکدیگر دارند» که قضیّه‌ای مهمله است و ارزش آن در حدّ موجبهٔ جزئیه می‌باشد و برای اثبات آن می‌توان از مقدّمات تجربی، کمک گرفت.

۳. گاهی تصوّر می‌شود که برای شناختن علّت‌های مادی به این صورت می‌توان استدلال کرد: این پدیده‌ها مکرّراً متعاقب یکدیگر به وجود آمده‌اند، و هر دو پدیده‌ای که به این صورت، تحقق یابند، اوّلی علت دومی می‌باشد. ولی این استدلال تمام نیست؛ زیرا تعاقب و تقارن، اعمّ از علّیت است و به اصطلاح، کبرای قیاس به صورت قضیّهٔ کلیه، یقینی نیست.

۴. گاهی به این صورت استدلال می‌شود که این دو پدیده دائماً یا غالباً متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری دلیل علّیت است؛ زیرا اتّفاق دائمی و اکثری محال است. ولی اثبات صغرای این قیاس، عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد.

۵. گاهی به صورت دیگر استدلال می‌شود و آن این است که در موارد آزمایش‌شده این دو پدیده، متلازم‌اند و چون امور همانند آثار همانندی دارند پس در موارد مشابه هم این تلازم، ثابت خواهد بود و تلازم دائمی، نشانهٔ رابطهٔ علّیت است. ولی اثبات تشابه کامل بین چند وضعیّت بسیار دشوار است.

۶. راه صحیح کشف علّیت بین پدیده‌ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییر دادن آن‌ها و بررسی پیامدهای این تغییرات است. و به عبارت دیگر: علّیت را تنها از راه

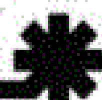
وضع و رفع می‌توان شناخت.

۷. امّا نتیجهٔ یقینی این‌گونه آزمایش‌ها شناختن علل ناقصه است یعنی چیزهایی که با رفع آن‌ها معلول هم مرتفع می‌شود. ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده‌ای مؤثر هستند به صورت یقینی مشکل است؛ زیرا احتمال تأثیر امر ناشناخته و کنترل‌نشده‌ای را نمی‌توان نفی کرد و از این روی قوانین تجربی را نمی‌توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست.

۸. از سوی دیگر، کشف علّت منحصره برای پیدایش پدیده‌های مادّی به صورت یقینی از عهدهٔ تجربه بر نمی‌آید؛ زیرا راهی برای نفی جانشین آن در شرایط دیگری وجود ندارد.

۹. به فرض اینکه مجموعهٔ عوامل و شرایط مادّی لازم برای پیدایش یک پدیده به صورت انحصاری هم قابل شناخت باشد لازمهٔ آن، نفی عامل ماوراء طبیعی نیست؛ زیرا چنین عاملی در دام تجربه نمی‌افتد و وجود و عدم آن را تنها به وسیلهٔ برهان عقلی می‌توان اثبات کرد.

۱۰. نارسایی‌های روش تجربی، مانع از حصول یقین به وجود رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات نمی‌شود؛ زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه، میسّر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات، کفایت می‌کند.



پرسش

۱. چرا نمی‌توان علم به وجود رابطهٔ علّیّت را جزء سرشت عقل دانست؟
۲. به چه معنی می‌توان علم به رابطهٔ علّیّت را «فطری» نامید؟
۳. رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات را به چه صورت‌هایی می‌توان بیان کرد؟
۴. کدام شکل از این قضایا یقینی است؟
۵. یقین مزبور از چه راهی حاصل می‌شود؟
۶. آیا تعاقب مکرّر دو پدیده را می‌توان نشانهٔ علّیّت اوّلی برای دومی دانست؟
۷. آیا از راه محال بودن اتفّاق دائمی و اکثری می‌توان قضیهٔ مزبور را اثبات کرد؟
۸. آیا از راه تماثل آثار امثال می‌توان آن را ثابت نمود؟
۹. راه صحیح شناختن علّت‌های مادّی چیست؟
۱۰. چرا نمی‌توان علّت تامّهٔ پدیده‌های مادّی را به وسیلهٔ تجربه شناخت؟
۱۱. آیا تجربه می‌تواند علّت منحصره را کشف کند؟
۱۲. چرا نارسایی‌های روش تجربی ضرری به یقینی بودن وجود رابطهٔ علّیّت در میان مادّیات نمی‌زند؟

درس سی و پنجم

وابستگی معلول به علّت

شامل

تلازم علّت و معلول

تقارن علّت و معلول

بقا معلول هم نیازمند به علّت است

تلازم علّت و معلول

با توجّه به تعریف علّت و معلول، به آسانی روشن می‌شود که نه تنها تحقّق معلول بدون علل داخلی (اجزا تشکیل‌دهندهٔ آن) ممکن نیست، بلکه بدون تحقّق هر یک از اجزا علتّ تامّه، امکان ندارد؛ زیرا فرض این است که وجود آن، نیازمند به همهٔ آن‌ها می‌باشد و فرض تحقّق معلول بدون هر یک از آن‌ها به معنای بی‌نیازی از آن است. البته در جایی که علت، جانشین‌پذیر باشد وجود هر یک علی‌البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همهٔ آن‌ها ممتنع خواهد بود. و در مواردی‌که پنداشته می‌شود که معلولی بدون علّت به وجود آمده است (مانند معجزات و کرامات) در واقع، علّت غیر عادی و ناشناخته‌ای جانشین علّت عادی و متعارف شده است.

از سوی دیگر، در صورتی که علّت تامّه، موجود باشد وجود معلولش ضروری خواهد بود؛ زیرا معنای علّت تامه این است که همهٔ نیازمندی‌های معلول را تأمین می‌کند و فرض اینکه معلول، تحقّق نیابد به این معنی است که وجود آن، نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اوّل، منافات دارد. و فرض اینکه چیزی مانع از تحقّق آن باشد به معنای عدم تامیّت علّت است؛ زیرا «عدم مانع» هم شرط تحقّق آن است و فرض تمام بودن علّت، شامل این شرط عدمی هم می‌شود. یعنی هنگامی که می‌گوییم علّت تامّهٔ چیزی تحقق دارد منظور این است که علاوه بر تحقّق اسباب و شرایط وجودی، مانعی هم برای تحقّق معلول، وجود ندارد.

بعضی از متکلّمین پنداشته‌اند که این قاعده، مخصوص علّت‌های جبری و

بی‌اختیار است و امّا در مورد فاعل‌های مختار، بعد از تحقّق جمیع اجزا علّت، باز جای اختیار و انتخاب فاعل، محفوظ است. غافل از اینکه قاعدهٔ عقلیّه، قابل تخصیص نیست و در این موارد، ارادهٔ فاعل یکی از اجزا علّت تامّه می‌باشد و تا ارادهٔ وی به انجام کار اختیاری، تعلّق نگرفته باشد هنوز علّت تامّهٔ آن، تحقّق نیافته است هرچند سایر شرایط وجودی و عدمی، فراهم باشد.

حاصل آنکه هر علّتی اعم از تامّه و ناقصه، نسبت به معلول خودش «وجوب بالقیاس» دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علّت تامّه‌اش «وجوب‌بالقیاس» دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان به نام «قاعدهٔ تلازم علّت و معلول» نامگذاری کرد.

تقارن علّت و معلول

از قاعدهٔ تلازم علّت و معلول قواعد دیگری استنباط می‌شود که از جملهٔ آن‌ها قاعدهٔ «تقارن علت و معلول» است. توضیح آنکه: هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزا علّت تامّه هم‌زمانی باشد علّت و معلول، هم‌زمان تحقّق خواهند یافت و تحقّق علّت تامّه، با تحقّق معلول، فاصلهٔ زمانی نخواهد داشت؛ زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقّق همهٔ اجزا علتّ تامّه، زمانی ـ هرچند خیلی کوتاه ـ بگذرد و بعداً معلول تحقق یابد لازمه‌اش این است که در همان زمان مفروض، وجود معلول، ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول، نسبت به علّت تامّه این است که به محض تمامیّت علّت وجود معلول، ضروری باشد.

ولی این قاعده در مورد علل ناقصه جاری نیست؛ زیرا با وجود هیچ یک از آن‌ها وجود معلول، وصف «ضروری» را نخواهد یافت، بلکه حتّی وجود معلول با فرض وجود مجموع اجزا علّت تامّه به استثنا یک جزء هم محال است؛ زیرا معنای آن بی‌نیازی معلول از جزء مزبور می‌باشد.

امّا اگر علّت و معلول از قبیل مجرّدات باشند و هیچ کدام زمانی نباشند در این

صورت، تقارن زمانی آن‌ها مفهومی نخواهد داشت. همچنین اگر معلول، زمانی باشد ولی علّت، مجرّد تام باشد؛ زیرا معنای «تقارن زمانی» این است که دو موجود در «یک زمان» تحقّق یابند در صورتی که مجرّد تام در ظرف زمان، تحقّق نمی‌یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد. ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطهٔ وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن، محال خواهد بود. و این مطلب با توجّه به رابط بودن معلول نسبت به علّت هستی‌بخش، وضوح بیشتری می‌یابد.

از سوی دیگر، تقدّم زمانی معلول بر هر علّتی اعمّ از تامّه و ناقصه، محال است؛ زیرا لازمه‌اش این است که معلول در هنگام پیدایش، نیازی به علّت مزبور نداشته باشد و وجود علّت نسبت به آن، ضروری نباشد. و روشن است که این قاعده هم، اختصاص به زمانیّات دارد.

با توجّه به این قاعده، کاملاً روشن می‌شود که تفسیر رابطهٔ علّیّت به «تعاقب دو پدیده» نادرست است؛ زیرا لازمهٔ تعاقب، تقدّم زمانیِ علّت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجرّدات و علل هستی‌بخش، معنی ندارد در علل تامّه‌ای که مشتمل بر امر غیر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می‌توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصهٔ زمانی است که تقدّم آن‌ها بر معلول، امکان‌پذیر است مانند تحقّق انسان قبل از انجام کار.

از سوی دیگر، قبلاً گفته شد که تعاقب منظّم دو پدیده، اختصاصی به علّت و معلول ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره پی‌درپی به وجود می‌آیند و میان آن‌ها رابطهٔ علّیّتی وجود ندارد مانند شب و روز. پس نسبت بین موارد علّیّت و موارد تعاقب، به اصطلاح «عموم و خصوص من وجه» است.

ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علّت و معلول ندارد و چه بسا پدیده‌هایی با هم تحقّق می‌یابند و هیچ رابطهٔ علّیّتی میان آن‌ها وجود ندارد و حتّی ممکن است دو پدیده، تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال، هیچ کدام

از آن‌ها علّت دیگری نباشد؛ مثلاً، اگر علّتی موجب پیدایش دو معلول باشد، معلول‌های مفروض همواره با هم به وجود می‌آیند ولی هیچ کدام علّت دیگری نیست. پس نسبت بین موارد علّیّت و موارد تقارن هم «عموم و خصوص من وجه» است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علّیّت، مانند علت تامّهٔ زمانی و معلول آن؛ و در بعضی از موارد علّیّت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرّده و علّت‌های ناقصه‌ای که قبل از تحقق معلول، موجود هستند؛ و در بعضی از موارد، تقارن هست ولی علّیّت نیست مانند پیدایش هم‌زمان نور و حرارت در لامپ برق.

بنابراین، تفسیر علّیّت نه به عنوان «تعاقب دو پدیده» صحیح است و نه به عنوان «تقارن دو پدیده». و حتّی تعاقب یا تقارن را نمی‌توان «لازمهٔ علّت و معلول» دانست و تفسیر علّیّت را به آن‌ها از قبیل تفسیر به «لازم خاص» به حساب آورد؛ زیرا هیچ کدام از آن‌ها اختصاصی به علّت و معلول ندارد، چنان که نمی‌توان آن را از قبیل تفسیر به «لازم اعم» شمرد؛ زیرا هیچ کدام از آن‌ها در تمام موارد علّت و معلول، صدق نمی‌کنند، علاوه بر اینکه اساساً تعریف به اعمّ، صحیح نیست؛ زیرا به هیچ وجه مورد تعریف را مشخّص نمی‌کند.

بقا معلول هم نیازمند به علّت است

قاعدهٔ دیگر که از قاعدهٔ تلازم علّت و معلول، استنباط می‌شود این است که علّت تامّه می‌بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد؛ زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علّت تامّه و حتّی بعد از نابود شدن یک جزء آن، باقی بماند لازمه‌اش این است که وجود آن در حال بقا، بی‌نیاز از علّت باشد در صورتی‌که نیازمندی، لازمهٔ ذاتیِ وجود معلول است و هیچ گاه از آن، سلب نمی‌شود.

این قاعده از دیرباز، مورد بحث فلاسفه و متکلّمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب، تأکید داشته‌اند که بقا معلول هم نیازمند به علّت است و چنین استدلال می‌کرده‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علّت، امکان ماهویِ آن

است و این ویژگی هیچ گاه از ماهیّت معلول، سلب نمی‌شود از این روی همیشه نیازمند به علّت خواهد بود.

متکلّمین که غالباً ملاک نیازمندی معلول را «حدوث» یا «امکان و حدوث» توأماً می‌دانسته‌اند، بقا معلول را محتاج به علّت نمی‌شمرده‌اند و حتّی از بعضی از ایشان نقل شده که اگر در مورد خدای متعال هم زوالی امکان می‌داشت ضرری به وجود عالم نمی‌زد (لوجاز علی‌الواجب العدمُ لماضرَّ العالمَ)!!

ایشان برای تأیید نظریهٔ خودشان به شواهدی از بقا معلولات پس از زوال علل آن‌ها تمسّک کرده‌اند مانند فرزندی که پس از مرگ پدر، زنده می‌ماند، و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده‌اش باقی می‌ماند.

فلاسفه در جواب ایشان می‌گویند: ملاک نیازمندی معلول به علّت، تنها امکان است نه حدوث و نه مجموع امکان و حدوث. و برای اثبات این مطلب، دست به یک تحلیل عقلی می‌زنند به این تقریر: حدوث، صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی، متأخّر از مرتبهٔ وجود آن می‌باشد و وجود، متضرّع بر ایجاد، و ایجاد متأخّر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلّق می‌گیرد که فاقد وجود باشد یعنی ممکن‌الوجود باشد و این (امکان) همان وصفی است که از خود ماهیّت انتزاع می‌شود؛ زیرا ماهیّت است که نسبت آن به وجود و عدم، یکسان است و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آن‌ها ندارد. پس تنها چیزی که می‌تواند ملاک نیازمندی به علّت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیّت، جداشدنی نیست و از این روی نیاز معلول هم دائمی خواهد بود و هیچ گاه بی‌نیاز از علّت نخواهد شد.

امّا این بیان ـ چنان که بار دیگر نیز اشاره شده ـ با اصالت ماهیّت، سازگار است و بنابراین اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیّتِ وجودی معلول، جست‌وجو کرد یعنی همان‌گونه که صدرالمتألّهین فرموده است ملاک احتیاج معلول به علّت، فقر و وابستگی ذاتی، و به تعبیر دیگر، ضعف مرتبهٔ

وجودی آن است که هیچ گاه از آن جداشدنی نیست.

دربارهٔ مواردی که متکلّمین به عنوان شاهد بر بقا معلول بعد از نـابودی علّـت، ذکر کرده‌اند باید گفت: در این موارد، علل حقیقی نابود نشده‌اند، بلکه آنچه نابود شده یا تأثیرش منقطع گردیده علّت اِعدادی است کـه در واقـع، علّـت بـالعرض برای معلول‌های نام‌برده می‌باشند.

توضیح آنکه: ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می‌ماند مجموعه‌ای از علل حقیقی دارد که شامل علّت هستی‌بخش و علّت‌هـای داخلـی (مـادّه و صـورت) و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش موادّ ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آن‌ها را از یکدیگر جدا کنند، می‌شود و تا مجموع این علل، باقی است ساختمان هم باقی خواهد ماند ولی اگر ارادهٔ الهی به بقـا آن، تعلّـق نگیـرد و موادّ ساختمانی در اثر عوامل بیرونی، فاسد شود یا شـرایطی کـه بـرای بقـا شـکل ساختمان، لازم است تغییر یابد بدون شک ویران می‌گـردد. امّـا بنّـایی کـه مـصالح ساختمانی را روی هم قرار می‌دهد در واقع «علّت معدّ» برای پیدایش این وضعیّت خاص در موادّ ساختمان است و آنچه شرط وجـود و بقـا سـاختمان اسـت همـان وضعیت خاص می‌باشد نه کسی که مثلاً با حرکات دست خود موجب انتقال مـواد و مصالح ساختمانی و پدید آمدن وضعیّت مزبور شده است و فاعلیّتی کـه در نظـر سطحی به بنا نسبت داده می‌شود فاعلیّـت بـالعرض اسـت و فاعلیّـت حقیقـی وی نسبت به حرکت دست خودش می‌باشد که تابع ارادهٔ اوست و با عدم اراده، تبـدیل به سکون می‌شود و طبعاً با نابودی خودش هم امکان بقا نخواهد داشت.

همچنین وجود فرزند، معلول علـل حقیقـیِ خـودش مـی‌باشـد کـه غیـر از علّـتِ هستی‌بخش، شامل موادّ آلی خاصّ با کیفیّات مخصوصی است که بدن را مستعدّ تعلّق روح می‌سازد و تا شرایط لازم برای تعلّق روح به بدن، بـاقی باشـد زنـدگی وی ادامـه خواهد داشت و پدر و مادر، نقشی در بقا این علل و اسباب و شـرایط نـدارد و حتـی فاعلیّت ایشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعلیّت بالعرض است.

همچنین حرکت جسم، در حقیقت، معلول انرژی خاصّی است که در آن، به وجود می‌آید و تا این عامل، باقی باشد حرکت آن هم دوام خواهد یافت. و نسبت دادن تحریک جسم به محرّک خارجی از قبیل نسبت دادن معلول به فاعل معدّ است که نقشی جز انتقال دادن انرژی به جسم ندارد.

ضمناً روشن شد که این‌گونه فاعل‌های اِعدادی که در واقع، فاعل‌های بالعرض هستند از اجزا علّت تامّه به شمار نمی‌آیند و علّت تامّه از فاعل هستی‌بخش و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آن‌ها تشکیل می‌یابد.





۱. تحقّق معلول بدون هر یک از اجزا علّت تامّه محال است؛ زیرا لازمهٔ آن بی‌نیازی معلول از علّت مفروض‌العدم می‌باشد.

۲. با وجود تمام اجزا علّت تامّه و فقد موانع، وجود معلول ضروری خواهد بود؛ زیرا وجود نیافتن آن به معنای احتیاج داشتن به چیز دیگر یا رفع مانع موجود است و فرض این است که همهٔ نیازمندی‌های معلول، تأمین شده و مانعی هم وجود ندارد.

۳. این قاعده منافاتی با اختیار فاعل ندارد؛ زیرا ارادهٔ فاعل از اجزا علّت تامّه برای فعل اختیاری است.

٤. مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضرورت وجود هر یک از علّت و معلول، نسبت به دیگری (وجوب بالقیاس) است می‌توان قاعدهٔ تلازم علت و معلول نامید.

۵. از قاعدهٔ مزبور، قاعدهٔ دیگری استنباط می‌شود که مخصوص علت و معلول‌های زمانی است و می‌توان آن را قاعدهٔ تقارن یا هم‌زمانی علت و معلول نامید و مفادش این است که فاصلهٔ زمانی بین علّت تامّهٔ زمان‌دار و معلول آن، امکان ندارد چنان که تقدّم زمانی معلول بر علّت هم محال است.

٦. بنابراین، تقارن از لوازم علل تامّهٔ زمان‌دار و معلول‌های آن‌هاست، ولی اختصاصی به آن‌ها ندارد؛ زیرا معلول‌های علت واحده هم لزوماً هم‌زمان هستند. پس نسبت بین موارد تقارن با موارد علیّت، عموم و خصوص من وجه است.

۷. وجود علت قبل از تحقق معلول فقط در موارد علل ناقصهٔ زمان‌دار، ممکن است و به همین معنی می‌توان آن‌ها را «متعاقب» نامید، ولی در علل مجرّده، بی‌معنی و در علل تامه، غیرممکن است. از سوی دیگر تعاقب در غیر علت و معلول هم تحقق می‌یابد، پس نسبت بین موارد تعاقب و موارد علّیت هم عموم و خصوص من وجه است.

۸. با توجّه به نسبتی که بین موارد تعاقب و تقارن و موارد علّیّت، وجود دارد نمی‌توان

آن‌ها را از خواصّ علت و معلول دانست و علّیّت را با یکی از آن‌ها یا مجموع آن‌ها تعریف کرد.

۹. معلول تا آخرین لحظهٔ وجود، نیازمند به علّت تامّه است؛ زیرا ملاک نیاز (امکان ماهوی بنا بر قول به اصالت ماهیّت، و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود) لازمهٔ ذاتی آن است و از آن، جداشدنی نیست، ولی بعضی از متکلّمین که ملاک نیاز معلول را به علّت، حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته‌اند معتقد شده‌اند که معلول در بقایش نیازی به علّت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده‌اند.

۱۰. مبنای این قول در درس بیست و دوّم، ابطال شده است و امّا دربارهٔ مثال‌هایی که به آن‌ها تمسّک کرده‌اند باید گفت: عللی که در این موارد، قبل از معلول از بین می‌روند علّت‌های معدّ و بالعرض هستند که از اجزا علّت تامّه به شمار نمی‌روند.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش

۱. معنای وجوب بالقیاس علّت نسبت به معلول و بالعکس چیست؟
۲. آیا معلول نسبت به علّت ناقصه هم وجوب بالقیاس دارد؟
۳. آیا علّت ناقصه نسبت به معلول، وجوب بالقیاس دارد؟
٤. با توجّه به قاعدهٔ تلازم علّت و معلول، وقوع معجزات و کرامات را چگونه باید تفسیر کرد؟
۵. اختیاری بودن فعل چگونه با ضرورت معلول نسبت به علّت، سازگار است؟
٦. لزوم تقارن علّت و معلول را ثابت کنید.
۷. در چه مواردی تقدّم زمانی علّت بر معلول، ممکن است؟
۸. آیا تقدّم معلول بر علّت در هیچ موردی امکان‌پذیر هست؟
۹. چرا نمی‌توان تقارن یا تعاقب را از خواصّ علت و معلول به حساب آورد؟
۱۰. به چه دلیل، بقا معلول هم نیازمند به علّت است؟
۱۱. دلیل فلاسفهٔ پیشین را بر اینکه ملاک نیاز معلول، امکان ماهوی است بیان و نقّادی کنید.
۱۲. توضیح دهید که مرگ پدر قبل از فرزند، یا نابود شدن محرک قبل از پایان یافتن حرکت، منافاتی با نیازمندی معلول به علّت تامّه تا آخرین لحظهٔ وجودش ندارد.



درس سی و ششم
مناسبات علّت و معلول

شامل

سنخیّت علت و معلول
حلّ یک شبهه
وحدت معلول در صورت وحدت علّت
وحدت علّت در صورت وحدت معلول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سنخیّت علّت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علّتی به وجود نمی‌آید و حتّی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطهٔ علّیّت، برقرار نیست بلکه علّیّت، رابطهٔ خاصّی است میان موجودات معیّنی. و به دیگر سخن: باید میان علّت و معلول، مناسبت خاصّی وجود داشته باشد که از آن به «سنخیّت علّت و معلول» تعبیر می‌شود. این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی، ثابت می‌گردد.

اما سنخیّت و مناسبتی که بین علّت و معلول، لازم است در مورد علّت‌های هستی‌بخش و علّت‌های مادّی و اِعدادی، تفاوت دارد. در مورد اوّل، ویژگی این سنخیّت را می‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد و تقریر آن این است:

چون علّت هستی‌بخش، وجود معلول را افاضه می‌کند ـ و به تعبیر مسامحی: به معلول خودش، وجود می‌دهد باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطا و افاضه کند (معطی الشیء لا یکون فاقداً له). و با توجّه به اینکه با اعطا وجود به معلول، چیزی از خودش کاسته نمی‌شود روشن می‌گردد که وجود مزبور را به صورت کامل‌تری دارد به گونه‌ای که وجود معلول، شعاع و پرتوی از آن، محسوب می‌شود.

پس سنخیّت بین علّت هستی‌بخش و معلول آن، به این معنی است که کمال معلول را به صورت کامل‌تری دارد. و اگر علّتی در ذات خویش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطا کند. و به دیگر سخن:

هر معلولی از علّتی صادر می‌شود که کمال آن را به صورت کامل‌تری باشد.

این مطلب با توجّه به رابط بودن معلول، نسبت به علّت هستی‌بخش، و تشکیک خاصّی بین آن‌ها که در درس‌های گذشته به اثبات رسید وضوح بیشتری می‌یابد. ولی چنین سنخیّتی بین علّت‌های مادّی و اِعدادی و معلولاتشان وجود ندارد زیرا آن‌ها اعطاکننده و افاضه‌کنندهٔ وجود نیستند، بلکه تأثیر آن‌ها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می‌باشد. و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود اجمالاً به دست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیّت بین آن‌ها هم لازم است، ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیّت را با برهان عقلی اثبات کرد، بلکه تنها به وسیلهٔ تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشأ چه تغییراتی در اشیا بشوند و این دگرگونی‌ها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌پذیرد.

مثلاً، هرگز عقل نمی‌تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب، موجود بسیطی است یا مرکّب از عناصری دیگر؟ و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می‌یابد؟ و برای ترکیب آن‌ها چه شرایطی لازم است؟ و آیا شرایط مفروض، جانشین‌پذیر هستند یا نه؟

پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و ئیدروژن با نسبت خاصّی ترکیب یافته و برای ترکیب آن‌ها درجهٔ حرارت و فشار خاصّی لازم است و جریان الکتریکی می‌تواند در سرعت ترکیب آن‌ها مؤثر باشد تنها از راه تجربه، امکان‌پذیر می‌باشد.

حلّ یک شبهه

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی، هر علّت هستی بخشی باید واجد کمال معلولش باشد؛ زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطاکننده، فاقد چیزی باشد که به دیگری می‌بخشد.

دربارهٔ این مطلب، شبهه‌ای مطرح می‌شود که لازمهٔ این قاعده، آن است که فاعل‌های هستی‌بخش، دارای وجودهای مادّی و کمالات آن‌ها باشند در صورتی

که فاعل هستی‌بخش، منحصر در موجودات مجرّد است و هیچ کدام از آن‌ها مادّه و صفات خاصّ آن را ندارند، پس چگونه چیزی را که ندارند افاضه می‌کنند؟

پاسخ این شبهه آن است که منظور از واجد بودن کمال معلول این است که مرتبهٔ کامل‌تر و عالی‌تری از وجود معلول را داشته باشد به گونه‌ای که وجود معلول، پرتوی از آن، محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول عیناً در علّت، محفوظ باشد و علّت، دارای ماهیّت معلول هم باشد. و روشن است که فرض کامل‌تر بودن مرتبهٔ وجود علت از مرتبهٔ وجود معلول با وحدت ماهوی آن‌ها سازگار نیست و هیچ گاه از دو موجودی که دارای تشکیک خاصّی هستند و یکی از آن‌ها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن به شمار می‌رود نمی‌توان ماهیّت واحدی را انتزاع کرد؛ زیرا معنای اینکه دو موجود، دارای ماهیّت واحدی باشند این است که حدود وجودی آن‌ها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبهٔ وجود که یکی کامل‌تر از دیگری و طبعاً دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد. ولی نداشتن ماهیّت معلول و حدود وجود آن به معنای نداشتن کمال وجودی آن نیست.

به دیگر سخن: آنچه در مورد علّت هستی‌بخش، لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول به صورت کامل‌تر و عالی‌تر است نه واجد بودن نقص‌ها و محدودیت‌های آن. و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییرپذیری، بر خدای متعال و مجرّدات تامّ، صدق نمی‌کند به خاطر این است که مفاهیم مزبور، لازمهٔ نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادّی است نه لازمه کمالات آن‌ها.

یادآوری می‌شود که حلّ این شبهه به برکت اصالت وجود، میسر است و بر اساس اصالت ماهیّت، راه حلّ صحیحی ندارد؛ زیرا لازمهٔ اصالت ماهیّت این است که آنچه در واقع از طرف علّت، افاضه می‌شود ماهیّت خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علّت، واجد ماهیّت آن باشد و نمی‌توان گفت که علّت،

ماهیّت معلول را به صورت کامل‌تری دارد؛ زیرا تشکیک، بخصوص تشکیک خاصّی در میان ماهیّت معنی ندارد و چنان که در درس بیست و هشتم گفته شد همهٔ ماهیّات تامّه و مخصوصاً ماهیّات بسیطه، با یکدیگر متباین هستند. علاوه بر اینکه فرض ماهیّت در مورد خدای متعال، صحیح نیست.

وحدت معلول در صورت وحدت علّت

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که «از علّت واحده جز معلول واحد، صادر نمی‌شود» (الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد). ولی دربارهٔ مفاد و مورد آن، اختلافاتی وجود دارد: از جمله اینکه آیا منظور از وحدت علّت، وحدت شخصی است یا وحدت نوعی، و یا منظور از آن، بساطت به تمام معنی است؟ چنان که صدرالمتألّهین در «سَفَر نفس از کتاب اسفار» اختیار کرده و بر اساس آن، قاعدهٔ مزبور را مخصوص به ذات مقدّس الهی دانسته است که حتّی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیّت هم ندارد و معلول بی‌واسطهٔ او تنها یک موجود می‌باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اوّل صادر می‌شوند. ولی سایر فلاسفه، این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته‌اند.

همچنین دربارهٔ مفهوم «صدور» نیز اختلافاتی هست که آیا در همهٔ روابط علّی و معلولی، صدق می‌کند و حتّی شروط و علّت‌های مُعِدّه را نیز در بر می‌گیرد، یا مخصوص علّت‌های فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعل‌های هستی‌بخش می‌باشد؟

به عبارت دیگر: آیا بر اساس این قاعده می‌توان گفت که یک فاعل معدّ هم بیش از یک تأثیر اعدادی نخواهد داشت و یک شرط هم بیش از یک مشروط، و یک فاعل طبیعی هم بیش از یک فعل نمی‌تواند داشته باشد یا نه؟

برای اینکه مورد این قاعده، تعیین شود باید دلیل آن را مورد دقّت، قرار داد و مقتضای آن را دریافت.

فلاسفه به صورت‌های مختلفی برای این قاعده، استدلال کرده‌اند ولی آنچه واضح‌تر و در عین حال، متقن‌تر به نظر می‌رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعدهٔ

سنخیّت بین علّت و معلول می‌باشد و تقریر آن چنین است:

طبق قاعدهٔ سنخیّت بین علّت و معلول، باید علّت، آنچه را به معلول می‌دهد به صورت کامل‌تری داشته باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علّتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد طبعاً معلولی از او صادر می‌شود که مرتبهٔ نازل‌تری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را. و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصّی از کمال باشند بر اساس قاعدهٔ یادشده باید علّت هم دارای دو سنخ از کمال باشد در صورتی که فرض، این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است.

با دقّت در این دلیل، چند نتیجه به دست می‌آید:

۱. این قاعده، مخصوص علّت‌های هستی‌بخش است؛ زیرا چنان که گفته شد این ویژگی که علّت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علّت‌هاست. بنابراین، نمی‌توان بر اساس این قاعده، اثبات کرد که فاعل‌های طبیعی یعنی اسباب تغییرات و دگرگونی‌های اشیا مادّی، هر کدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرط تأثیر یک فاعل، یا شرط استعداد یک قابل می‌باشد. چنان که مثلاً حرارت، شرط انواعی از فعل و انفعالات شیمیایی است و خود آن به وسیلهٔ عوامل طبیعی گوناگونی به وجود می‌آید.

۲. این قاعده، اختصاص به واحد شخصی ندارد؛ زیرا دلیل مزبور، شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علّت‌های هستی‌بخش، دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعاً معلولات آن‌ها هم از نوع واحدی خواهند بود.

۳. این قاعده، مخصوص علّت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند. امّا اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همهٔ کمالات وجودی را به صورت بسیط داشته باشد یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل، واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی دربارهٔ وی جاری نخواهد بود.

بنابراین، قاعدهٔ مزبور چیزی بیش از یک قاعدهٔ سنخیّت بین علّت هستی‌بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند. و وحدت صادر اوّل را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد، ولی راه دیگری برای اثبات این مطلب، وجود دارد که در جای خودش بیان خواهد شد.

وحدت علّت در صورت وحدت معلول

قاعدهٔ معروف دیگر این است که «معلول واحد جز از علّت واحده، صادر نمی‌شود» (الواحد لا یصدر الّا عن الواحد).

دربارهٔ این قاعده هم هرچند اختلافاتی هست ولی همهٔ فلاسفه، اتفّاق دارند که معلول واحد از علّت مرکّب، صادر می‌شود. پس منظور از وحدت علّت در این قاعده، بساطت و عدم ترکّب آن نیست. نیز صدور معلول از چند علّت طولی به گونه‌ای که هر یک از آن‌ها علّت دیگری باشد جای تردیدی نیست. و به دیگر سخن: نه کثرت معلول‌های با واسطه که هر یک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعدهٔ قبلی دارد، و نه کثرت علل با واسطه، منافاتی با این قاعده خواهد داشت.

از سوی دیگر: همهٔ فلاسفه متّفق‌اند که یک معلول شخصی بیش از یک علّت تامّه نخواهد داشت و به اصطلاح، اجتماع چند علّت تامّه بر معلول واحد، محال است؛ زیرا اگر همهٔ آن‌ها مؤثر باشند بالضروره آثار متعدّدی از آن‌ها به وجود می‌آید پس معلول، واحد نخواهد بود. و اگر بعضی از آن‌ها مؤثّر نباشند با قاعدهٔ تلازم علّت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علّت تامّه، منافات خواهد داشت.

مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علّت، صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علّت و بعضی از افراد از نوع دیگری صادر شوند؟ و در اینجاست که بسیاری از کسانی که قاعدهٔ قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته‌اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده‌اند و تصریح کرده‌اند که انواعی از علّت‌ها می‌توانند در

پیدایش نوع واحدی از معلول، مؤثر باشند چنان که حرارت، گاهی در اثر تابش خورشید، و گاهی در اثر افروختن آتش، و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک، به وجود می‌آید.

ولی با توجّه به آنچه در قاعدهٔ سنخیّت گفته شد که وجود معلول، تنها از علّتی صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمالات وجودی، در مرتبهٔ عالی‌تری باشد هیچ گاه معلول، از علّت هستی‌بخش که واجد سنخ کمال آن نباشد صادر نخواهد شد. بنابراین، در مورد علّت هستی‌بخش و معلول آن باید گفت: نه تنها معلول شخصی از دو علّت هستی‌بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی‌شود، بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چند نوع علّت هستی‌بخش به وجود نمی‌آید. و امّا در مورد علل مادّی و اِعدادی، چون برهان عقلی بر کیفیّت مسانخت آن‌ها با معلولاتشان نداریم نمی‌توان اثبات کرد که باید علّت یک نوع از معلولات، یک نوع از چنین عللی باشد. و عقلاً محال نیست که چند نوع از علل مادّی و معدّ، دارای اثر نوعیِ واحدی باشند. چنان که تعداد شروط و تعیین آن‌ها را نمی‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد و همگی آن‌ها در گرو تجربه است.



۱. میان علّت و معلول، مناسبت خاصّی وجود دارد که از آن به «سنخیّت علّت و معلول» تعبیر می‌کنند.

۲. سنخیّت در مورد علّت‌های هستی‌بخش و معلولات آن‌ها به این معنی است که علّت، کمال وجودی معلول را در مرتبهٔ عالی‌تری دارد.

۳. دلیل اینکه علّت هستی‌بخش باید سنخ کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی‌تواند به معلول، افاضه کند. و دلیل اینکه باید مرتبهٔ عالی‌تری از آن را داشته باشد این است که افاضهٔ معلول، از کمالات آن نمی‌کاهد.

٤. این ویژگی را در مورد علّت‌های مادّی و إعدادی نمی‌توان اثبات کرد، زیرا آن‌ها اعطاکنندهٔ وجود معلول نیستند. ولی از اینکه هر شی مادّی نمی‌تواند علّت برای هر گونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالاً به دست می‌آید که نوعی سنخیّت بین آن‌ها هم لازم است.

۵. سنخیّتی که در علّت هستی‌بخش، لازم است به این معنی نیست که دارای ماهیّت معلول و محدودیت‌ها و نقایص آن هم باشد.

٦. لازمهٔ اصل سنخیّت این است که اگر علّتی تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبهٔ نازل‌تری باشد. و قاعدهٔ معروف «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد» به این معنی، تردیدپذیر نیست.

۷. این قاعده با استناد به اصل سنخیّت، مخصوص علّت‌های هستی‌بخش است.

۸. این قاعده، شامل واحد نوعی هم می‌شود.

۹. موجودی که در عین وحدت و بساطت، دارای انواعی از کمالات وجودی یا همهٔ آن‌ها باشد مشمول قاعدهٔ مزبور نیست.

۱۰. تعدّد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و هر کدام از آن‌ها معلول دیگری می‌باشد منافاتی با این قاعده ندارد.

۱۱. صادر شدن معلول واحد از علّت مرکّب، جای تردید نیست.

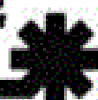
۱۲. صادر شدن یک معلول شخصی از چند علّت تامّه محال است؛ زیرا که اگر همهٔ آن‌ها مؤثر باشند طبعاً معلول هم متعدّد خواهد بود، و اگر بعضی از آن‌ها مؤثر نباشند لازمه‌اش تخلّف معلول از علّت تامّه می‌باشد.

۱۳. مقتضای اصل سنخیّت این است که هر نوعی از معلولات از نوع خاصّی از علّت‌های هستی‌بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد. بنابراین، قاعدهٔ «الواحد لا یصدر الّا عن الواحد» شامل واحد نوعی هم می‌شود.

۱٤. تعدّد علّت‌های طولی که هر کدام علّت دیگری باشد منافاتی با این قاعده ندارد.

۱۵. این قاعده هم مانند قاعدهٔ سابق، در مورد علّت‌های مادّی و معدّ، جاری نیست. و از این روی، تعدّد یا وحدت این‌گونه علّت‌ها را تنها به وسیلهٔ تجربه می‌توان شناخت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



پرسش

۱. سنخیّت علّت هستی‌بخش با معلول آن به چه معنی است؟

۲. دلیل لزوم این سنخیّت چیست؟

۳. آیا این‌گونه سنخیّت در میان علّت‌های مادی و اِعدادی با معلولاتشان هم وجود دارد؟

٤. آیا لازمهٔ سنخیّت علّت و معلول این است که مثلاً علّت وجود مادّه هم امر مادّی باشد؟ چرا؟

۵. دلیل اینکه از علّت واحده جز معلول واحد به وجود نمی‌آید چیست؟

٦. آیا این قاعده، شامل علل مادّی هم می‌شود؟

۷. آیا این قاعده، شامل واحد نوعی هم می‌شود؟

۸. آیا خدای متعال هم مشمول این قاعده می‌باشد؟

۹. چرا تعدّد معلول‌های طولی، منافاتی با این قاعده ندارد؟

۱۰. آیا صدور معلول واحد از مجموعه‌ای از علل ناقصه، ممکن است؟

۱۱. به چه دلیل صدور معلول واحد از چند علّت تامّه، امکان ندارد؟

۱۲. آیا قاعدهٔ عدم صدور معلول واحد از چند علّت، شامل واحد نوعی هم می‌شود؟

۱۳. دلیل این قاعده و مورد آن را بیان کنید.

١٤. چرا تعدّد علّت‌های طولی، منافاتی با این قاعده ندارد؟

۱۵. وحدت یا تعدّد علّت‌های مادّی و اِعدادی را از چه راهی می‌توان اثبات کرد؟



درس سی و هفتم
احکام علّت و معلول



شامل

نکاتی پیرامون علّت و معلول

محال بودن دور

محال بودن تسلسل

نکاتی پیرامون علّت و معلول

تصوّر صحیح معنای علّت و معلول، کافی است که دریابیم «هیچ موجودی نمی‌تواند علّت وجود خودش باشد»؛ زیرا قوام معنای علیّت به این است که موجودی متوقّف بر موجود دیگری باشد تا با توجّه به توقّف یکی از آن‌ها بر دیگری مفهوم علّت و معلول، از آن‌ها انتزاع گردد، یعنی این قضیّه، از بدیهیّات اوّلیه است و نیازی به استدلال ندارد.

ولی گاهی در سخنان فلاسفه به تعبیراتی برمی‌خوریم که ممکن است چنین توهّمی را به وجود بیاورد که موجودی می‌تواند علّت برای وجود خودش باشد؛ مثلاً، در مورد خدای متعال گفته می‌شود: «وجود واجب‌الوجود مقتضای ذات او است» و حتّی دربارهٔ تعبیر «واجب‌الوجود بالذات» که در برابر «واجب‌الوجود بالغیر» به کار می‌رود ممکن است توهّم شود که همان‌گونه که در واجب‌الوجود بالغیر «غیر» علّت است و واجب‌الوجود بالذات هم «ذات» علّت است و «باء سببیّه» دلالت بر این علّیت دارد.

حقیقت این است که این‌گونه سخنان از باب ضیق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطهٔ علّیت بین ذات مقدّس الهی و وجود خودش نیست، بلکه منظور، نفی هر گونه معلولیّت، از آن مقام متعالی است.

برای تقریب به ذهن، مثالی از گفت‌وگوهای متعارف می‌آوریم: اگر از کسی بپرسند: «فلان کار را به اذن چه کسی انجام دادی؟» و او بگوید: «به اذن خودم انجام دادم» در اینجا منظور این نیست که او به خودش اذن داده است، بلکه منظور این است که نیازی به اذن کسی نداشته است. تعبیر «بالذات» یا «مقتضای ذات» هم در واقع، بیان‌کنندهٔ نفی

علّیّت غیر است نه اثبات‌کنندهٔ علّیّت برای ذات.

مورد دیگری که خاستگاه چنین توهّمی است این است که فلاسفه، مادّه و صورت را علّت جسم مرکّب دانسته‌اند در صورتی که میان آن‌ها تعدّد و تغایری وجود ندارد یعنی جسم، چیزی جز مجموع آن‌ها نیست و لازمه‌اش وحدت علّت و معلول است.

این شبهه در کتب فلسفی، مطرح گردیده و به این صورت، پاسخ داده شده که آنچه متّصف به علّیّت می‌شود خود مادّه و صورت است و آنچه متّصف به معلولیّت می‌شود مجموع آن‌ها به شرط اجتماع و داشتن هیئت ترکیبی است. یعنی اگر مادّه و صورت را با صرف نظر از مجتمع بودن و مرکّب بودن در نظر بگیریم هر یک از آن‌ها را علّت برای «کلّ» می‌شماریم و هر گاه آن‌ها را به شرط اجتماع و ترکیب و به صورت یک کلّ در نظر بگیریم آن را معلول اجزایش می‌نامیم؛ زیرا وجود کلّ، متوقّف بر وجود اجزایش می‌باشد.

ولی بازگشت این پاسخ به این است که مغایرت علّت و معلول، تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتی که رابطهٔ علّیّت، یک امر واقعی و نفس‌الامری و مستقلّ از اعتبار می‌باشد (هرچند به معنای دیگری در مقام مفاهیم ماهوی «اعتباری» نامیده می‌شود).

حقیقت این است که اطلاق علّت بر مادّه و صورت، و اطلاق معلول بر مجموع آن‌ها خالی از مسامحه نیست چنان که قبلاً نیز اشاره شد. و اگر جسمی را که مستعدّ پذیرش صورت جدیدی است «علّت مادّی» برای موجود بعدی بنامیم از این نظر که زمینهٔ پیدایش آن را فراهم می‌کند موجّه‌تر است.

نکتهٔ دیگر آنکه: با توجّه به اصالت وجود و اینکه رابطهٔ علّیت در حقیقت، میان دو «وجود» برقرار است روشن می‌شود که نمی‌توان ماهیّت چیزی را علّت وجود آن دانست؛ زیرا ماهیّت به خودی خود، واقعیّتی ندارد تا علّت برای چیزی واقع شود. و همچنین نمی‌توان ماهیّتی را علّت برای ماهیّت دیگری به حساب آورد.

در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه، علّت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: علّت ماهیّت، و علّت وجود. و برای قسم اول به علّیت خطّ و سطح ماهیّت مثلّث، و

علّیّت مادّه و صورت برای ماهیّت جسم، مثال زده‌اند، چنان که برای قسم دوم علّیّت وجود آتش را برای وجود حرارت، ذکر کرده‌اند. پس معلوم می‌شود که به نظر ایشان در میان ماهیّات هم نوعی رابطهٔ علّیّت، وجود دارد.

ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح، تلقّی کرد، یعنی همان‌گونه که در وجود خارجی و عالم عینی، رابطهٔ علّیّت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول، متوقّف بر وجود خارجیِ علّت می‌باشد نظیر این رابطه را در عالم ذهن هم می‌توان تصوّر کرد و آن در جایی است که تصوّر یک ماهیّت، متوقّف بر تصوّر معانی دیگری باشد چنان که تصوّر معنای مثلّث، متوقّف بر تصوّر معنای خطّ و سطح است. ولی لازمهٔ این توسعه در اصطلاح، آن نیست که احکام علّت و معلول حقیقی و عینی هم برای آن‌ها ثابت باشد.

نظیر این توسعه را در مورد معقولات ثانیهٔ فلسفی نیز می‌توان یافت چنان که «امکان» را «علّت احتیاج به علّت» دانسته‌اند در صورتی که نه امکان و نه احتیاج، هیچ کدام از امور عینی نیستند و رابطهٔ علّیّت حقیقی و تأثیر و تأثّر خارجی در میان آن‌ها معنی ندارد تا یکی را علّت، و دیگری را معلول بشماریم. در اینجا هم منظور این است که عقل با توجّه به امکان ماهیّت است که پی به نیاز آن به علّت می‌برد نه اینکه امکان ـ که به «عدم ضرورت وجود و عدم» تفسیر می‌شود ـ واقعیتی داشته باشد و از آن، چیز دیگری به نام «احتیاج به علّت» به وجود بیاید.

حاصل آنکه: مبحثی که به عنوان علّت و معلول و به نام یکی از اصیل‌ترین مباحث فلسفی، مطرح می‌شود و در خلال آن، احکام خاصّی برای علّت و معلول بیان می‌گردد مخصوص به علّت و معلول خارجی و رابطهٔ حقیقی میان آن‌ها است. و اگر در موارد دیگری تعبیر «علّیّت» به کار می‌رود همراه با نوعی مسامحه و یا از باب توسعه در اصطلاح است.

محال بودن دور

یکی از مطالبی که پیرامون رابطهٔ علّت و معلول، مطرح می‌شود این است که

هر موجودی از آن جهت که علّت و مؤثّر در پیدایش موجود دیگری است ممکن نیست در همان جهت، معلول و محتاج به آن باشد. و به دیگر سخن: هیچ علّتی و معلول معلولِ خودش، و از نظر دیگر، علّت برای علّت خودش نخواهد بود. و به عبارت سوم: محال است یک موجود نسبت به دیگری هم علّت باشد و هم معلول. و این همان قضیّهٔ محال بودن علّت‌های دوری است که می‌توان آن را از بدیهیّات و دست کم از قضایای قریب به بداهت به شمار آورد و اگر موضوع و محمول آن، درست تصوّر شود جای شکّی دربارهٔ آن نخواهد ماند؛ زیرا لازمهٔ علّیت، بی‌نیازی و لازمهٔ معلولیّت، نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی‌نیازی در یک جهت، تناقض است.

ولی ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه‌هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقّت در معنای موضوع و محمول قضیّه باشد؛ مثلاً، ممکن است کسی چنین توهّم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی به دست بیاورد به طوری که اگر محصول کشاورزی خودش نباشد از گرسنگی بمیرد. در این صورت، محصول مزبور از یک سوی، معلول کشاورز و از سوی دیگر، علّت برای او خواهد بود. پس کشاورز مفروض، علّتِ علّتِ خودش، و نیز معلولِ معلولِ خودش می‌باشد!

ولی صرف نظر از اینکه کشاورز، علّت حقیقی برای پیدایش محصول نیست و نه تنها علّت اِعدادی آن به شمار می‌رود محصول مزبور، علّت وجود کشاورز نیست؛ بلکه از اموری است که دوام حیات وی توقّف بر آن دارد. و به دیگر سخن: وجود کشاورز در زمان کاشت و برداشت، علّت است و معلول نیست، و در زمان بعد، معلول است و علّت نیست، و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلول است و علّت نیست، و در زمانی که خوراک کشاورز قرار می‌گیرد علّت است و معلول نیست پس علّیّت و معلولیت هر کدام از یک جهت نخواهد بود.

تنها چیزی که در این‌گونه موارد می‌توان گفت این است که موجودی در یک زمان، علّت اِعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد. و منظور از دورِ محال چنین رابطه‌ای نیست، بلکه منظور این است که یک موجود از همان جهتی که علّت و مؤثّر در پیدایش چیز دیگری است محال است در همان جهتِ علّیّت و تأثیرش معلول و محتاج به آن باشد. و به عبارت دیگر چیزی را به معلول بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلول باشد و می‌بایست از آن دریافت کند.

شبههٔ دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت، موجب پدید آمدن آتش می‌شود در صورتی که آتش نیز علّت حرارت است، پس حرارت، علّتِ علّتِ خودش می‌باشد.

جواب این شبهه نیز روشن است؛ زیرا حرارتی که علّت پیدایش آتش می‌شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش به وجود می‌آید، و این دو حرارت چند وحدت بالنوع دارند ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می‌باشند. و منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی. و در حقیقت، این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق یا از خلط بین دو معنای وحدت، نشأت گرفته است.

شبهات بی‌مایهٔ دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها مطرح شده که دقّت در مفهوم قاعده و توجّه به پاسخ‌هایی که از دو شبههٔ مذکور داده شد ما را از ذکر و ردّ آن‌ها بی‌نیاز می‌کند.

محال بودن تسلسل

معنای لغوی تسلسل این است که اموری به دنبال هم زنجیروار، واقع شوند خواه حلقه‌های این زنجیر، متناهی باشند یا نامتناهی، و خواه میان آن‌ها رابطهٔ علّیتی باشد یا نباشد. ولی معنای اصطلاحی آن مخصوص اموری است که از یک طرف یا از هر دو طرف متناهی باشند. و فلاسفه، تسلسلی را محال می‌دانند که دارای دو شرط اصلی باشد: یکی آنکه بین حلقات سلسله، ترتیب حقیقی وجود

داشته باشد و هر کدام واقعاً بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار، و دیگر آنکه: همهٔ حلقات در یک زمان موجود باشند نه اینکه یکی از بین برود و دیگری به دنبال آن به وجود بیاید، و از این روی حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتاً محال نمی‌دانند.

در عین حال، مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصی به علل ندارد و بسیاری از دلایلی که بر محال بودن آن، اقامه کرده‌اند شامل تسلسل در اموری هم که رابطهٔ علّیّت با یکدیگر ندارند می‌شود مانند برهان‌های مسامته و تطبیق و سُلّمی که در کتب مفصّل فلسفی ذکر گردیده و در آن‌ها از مقدّمات ریاضی استفاده شده هرچند مناقشاتی نیز پیرامون آن‌ها انجام گرفته است.

ولی بعضی از براهین، مخصوص سلسلهٔ علّت‌ها است مانند برهانی که فارابی اقامه کرده و به «برهان اسدّ اخصر» معروف شده است و تقریر آن این است:

اگر سلسله‌ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقّف بر دیگری باشد به گونه‌ای که تا حلقهٔ قبلی موجود نشود حلقهٔ وابسته به آن هم تحقّق‌پذیر نباشد لازمه‌اش این است که کلّ این سلسله، وابسته به موجود دیگری باشد؛ زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می‌باشد ناچار باید موجودی را در رأس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به چیز دیگری نباشد و تا آن موجود، تحقّق نداشته باشد حلقات سلسله به ترتیب، وجود نخواهند یافت. پس چنین سلسله‌ای نمی‌تواند از جهت آغاز، نامتناهی باشد. و به عبارت دیگر: تسلسل در علل، محال است.

نظیر آن، برهانی است که بر اساس اصولی که صدرالمتألّهین در حکمت متعالیه اثبات فرموده، برای محال بودن تسلسل در علل هستی‌بخش، اقامه می‌شود. و تقریر آن این است:

بنا بر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علّت هستی‌بخش، هر معلولی نسبت به علّت ایجادکننده‌اش عین ربط و وابستگی است و هیچ گونه

استقلالی از خودش ندارد، و اگر علّت مفروض، نسبت به علّت بالاتری معلول باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت. پس اگر سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علّت‌ها معلولِ علّت دیگری باشد سلسله‌ای از تعلّقات و وابستگی‌ها خواهند بود. و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقلّی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت. پس ناچار باید ورای این سلسلهٔ ربط‌ها و تعلّقات، وجود مستقلّی باشد که همگی آن‌ها در پرتو آن، تحقّق یابند. بنابراین، نمی‌توان این سلسله را بی‌آغاز و بدون مستقلّ مطلق دانست.

تفاوت این دو برهان در این است که برهان اوّل، در مطلق علّت‌های حقیقی جاری است (علّت‌هایی که لزوماً باید همراه معلول، موجود باشند) ولی برهان دوم مخصوص علّت‌های هستی‌بخش است و در علل تامّه هم نیز جاری می‌شود از آن نظر که مشتمل بر علّت‌های هستی‌بخش هستند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱. بدیهی است که هیچ موجودی نمی‌تواند علّت وجود خودش باشد. مگر اینکه مرکّب و دارای دو یا چند جزء باشد و یکی از آن‌ها موجب تغییر در دیگری گردد مانند تأثیر روح در بدن یا بالعکس.

۲. معنای «واجب‌الوجود بالذات» و اینکه وجود مقتضای ذات اوست نفی علّیّت غیر است نه اثبات علّیّت بین ذات و وجود الهی.

۳. در مورد علل داخلی (مادّه و صورت) اشکال شده که چگونه می‌توان آن‌ها را علّت برای کلّ مرکب از آن‌ها دانست در صورتی که وجود آن‌ها غیر از وجود کلّ نیست؟

٤. در پاسخ گفته شده که خود اجزا بدون شرط اجتماع، علت است و مجموع آن‌ها به شرط اجتماع، معلول. ولی حقیقت این است که اجزا را علّت نامیدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنان که قبلاً نیز اشاره شد.

۵. همچنین اطلاق علّت بر اجزا ماهیّت و مانند آن‌ها نوعی توسعه در اصطلاح است.

٦. قائل شدن به علّیّت در میان معقولات ثانیه (مانند امکان و احتیاج) نیز نوعی دیگر از توسعه در اصطلاح به شمار می‌رود و هیچ کدام از آن‌ها مشمول احکام علّت حقیقی نمی‌شود.

۷. هیچ چیزی نمی‌تواند علّت برای خودش و یا معلول برای معلول خودش باشد، و به دیگر سخن: دور در علل، محال است. مگر اینکه موجودی علّت اِعدادی برای چیزی باشد که در زمان بعد، محتاج به آن شود. یا اینکه یک فرد از ماهیّت، علّت برای پیدایش چیزی باشد که آن چیز علّت پیدایش فرد دیگری از همان ماهیّت می‌گردد، چنان که حرارتی موجب پیدایش آتشی شود و آتش به نوبهٔ خود، علّت پیدایش حرارت دیگری گردد.

۸. منظور از تسلسل مصطلح، ترتّب امور نامتناهی است. و فلاسفه، تسلسلی را محال

می‌دانند که حلقات آن دارای ترتّب حقیقی و اجتماعی در وجود باشند.

۹. فارابی برای محال بودن تسلسل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است: اگر سلسلهٔ علل و معلولات هر علّتی به نوبهٔ خود معلول علّت دیگری باشد دربارهٔ کلّ این سلسله می‌توان گفت که همگی محتاج به علّت دیگری هستند. پس باید در رأس سلسله، علّت دیگری را اثبات کرد که معلول علّت دیگری نباشد. بنابراین سلسلهٔ علل، دارای مبدأ و سرآغازی خواهد بود.

۱۰. بر اساس اصالت وجود و وابستگی ذاتی وجود معلول به علّت، برهان دیگری بر تناهی علل هستی‌بخش، اقامه می‌شود به این صورت: اگر ورای سلسلهٔ علل که هر یک از آن‌ها عین وابستگی است موجود مستقل مطلقی نباشد لازمه‌اش این است که وابستگی‌های بدون طرفِ وابستگی، تحقق یافته باشد.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش

۱. در چه صورت می‌توان چیزی را علّت و مؤثر در خودش شمرد؟
۲. به چه معنی می‌توان وجود را مقتضای ذات الهی دانست؟
۳. چرا نمی‌توان ماهیّتی را حقیقتاً علّت برای وجود یا برای ماهیّت دیگری دانست؟
٤. به چه اعتبار می‌توان ماده و صورت را علّت اجسام به حساب آورد؟
٥. معنای علّت بودن امکان برای احتیاج چیست؟
٦. دور در علل را تعریف، و محال بودن آن را بیان کنید.
۷. در چه صورت می‌توان چیزی را علّت خودش به حساب آورد؟
۸. معنای لغوی و معنای اصطلاحی تسلسل را بیان کنید.
۹. فلاسفه چه شرایطی را برای محال بودن تسلسل، قائل شده‌اند؟
۱۰. دو برهان برای محال بودن تسلسل علل بیان کنید و فرق بین آن‌ها را ذکر نمایید.



درس سی و هشتم

علّت فاعلی



شامل

مقدّمه

علّت فاعلی و اقسام آن

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

اراده و اختیار

مقدّمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علّت، ذکر شده (و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد) تقسیم به علّت فاعلی و غائی و مادّی و صوری است که دو قسم اول را علل خارجی، و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام و از یک نظر علل ماهیّت می‌نامند. و در ضمن درس‌های گذشته روشن گردید که اطلاق علّت بر دو قسم اخیر، خالی از مسامحه نیست. و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علّت مادی و علّت صوری، همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب، علت مادی و علت صوری؛ و نسبت به یکدیگر، مادّه و صورت نامیده می‌شوند و طبعاً اختصاص به مادیّات خواهند داشت. و چون بعداً دربارهٔ مادّه و صورت بحث خواهد شد[1] در اینجا از گفت‌وگو پیرامون آن‌ها خودداری می‌کنیم و بخش علّت و معلول را با بحث دربارهٔ علّت فاعلی و علّت غایی به پایان می‌بریم.

علّت فاعلی و اقسام آن

علّت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری (معلول) از آن پدید می‌آید و به معنای عامّش شامل فاعل‌های طبیعی که مؤثّر در حرکات و دگرگونی‌های اجسام هستند نیز می‌شود.

---

۱. ر.ک: درس چهل و ششم.

فلاسفهٔ پیشین، دو نوع فعل و تأثیر را در جهان، شناسایی کرده بودند: یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی‌شعور با ارادهٔ خودشان انجام می‌دهند و جهت حرکت و سایر ویژگی‌هایش تابع ارادهٔ فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که به صورت‌های گوناگونی تحقّق می‌یابد؛ و دیگری فعل و تأثیری که از موجودات بی‌شعور و بی‌اراده سر می‌زند و همواره یکنواخت و بی‌اختلاف است.

ایشان برای هر نوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصّی قائل بودند که ذاتاً اقتضا ویژه‌ای دارد، و از جمله، هر یک از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب و هوا و آتش) را مقتضی مکان طبیعی و کیفیّات طبیعی خاصّی می‌دانستند به طوری که اگر مثلاً به واسطهٔ عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعلهٔ آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را به عنوان مبدأ حرکت، معرّفی می‌نمودند.

سپس با توجّه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیا بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید؛ مثلاً، در اثر وزش باد، گرد و غبار به سوی آسمان بلند می‌شود قسم سومی از افعال را به نام «فعل قسری» اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار که از جنس خاک است با حرکت قسری به سوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین بر می‌گردد. و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچ گاه دوام نخواهد یافت (القسر لا یدوم).

از سوی دیگر با توجّه به اینکه ممکن است فاعل با اراده‌ای نیز در اثر تسلّط فاعل قوی‌تری مجبور شود که بر خلاف خواست خودش حرکت کند، نوعی دیگر از فاعلیت را به نام «فاعل جبری» اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است.

فلاسفهٔ اسلامی به تعمّق و ژرف‌اندیشی بیشتری دربارهٔ فاعل ارادی پرداختند و نخست آن را به دو قسم، تقسیم کردند: یکی فاعل بالقصد، و دیگری فاعل بالعنایه.

اساس این تقسیم، توجّه به این فرق بین فاعل‌های ارادی بود که گاهی نیاز به انگیزه‌ای زائد بر ذات خودشان دارند، مانند انسان که برای اینکه با ارادهٔ خودش از جایی به جایی حرکت کند باید انگیزه‌ای در او پدید آید و این قسم را «فاعل بالقصد» نامیدند، و گاهی فاعل ارادی، نیازی به پدید آمدن انگیزه‌ای ندارد و آن را «فاعل بالعنایه» نامگذاری کردند. و فاعلیت خدای متعال را از قسم دوم دانستند.

سپس اشراقیّین با دقّت بیشتری نوعی دیگر از فاعل علمی و اختیاری را ثابت کردند که علت تفصیلی فاعل به فعلش عین خود آن است چنان که علم تفصیلی انسان به صورت‌های ذهنی خودش عین همان صورت‌هاست و قبل از تحقق آن‌ها جز علمی اجمالی که عین علم به ذات فاعل است علم تفصیلی به آن‌ها ندارد و چنان نیست که برای تصوّر چیزی لازم باشد که قبلاً تصوّری از تصوّر خودش داشته باشد، و چنین فاعلیّتی را «فاعلیّت بالرضا» نامیدند و فاعلیّت الهی را از این قبیل دانستند.

و سرانجام، صدرالمتألّهین با الهام گرفتن از مضامین وحی و سخنان عرفا، نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود و عین علم اجمالی به ذات خودش می‌باشد (فاعل بالتجلّی) و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه، مدد گرفت مخصوصاً از تشکیک خاصّی و واجد بودن علّت هستی‌بخش نسبت به همهٔ کمالات معلولات خودش.

همچنین فلاسفهٔ اسلامی با توجّه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثّر هستند و فاعل بعید، کار را به وسیلهٔ فاعل قریب انجام می‌دهد، نوعی دیگر از فاعلیّت را به نام «فاعلیّت بالتسخیر» اثبات کردند که با انواعی از فاعلیّت‌ها قابل جمع است؛ مثلاً، گوارش غذا را که به وسیلهٔ قوای بدنی ولی تحت تسلّط و تدبیر نفس، انجام می‌گیرد فعل تسخیری نامیدند. سپس بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجّه به اینکه هر علّتی نسبت به علّت هستی‌بخشِ

خودش ربط محض است مصداق روشن‌تری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعل‌های متعدّد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان نسبت به خودش و به مبادی عالیه و خدای متعال، تفسیر فلسفی متقن‌تری یافت.

بدین ترتیب ـ همچنان که حکیم سبزواری بیان کرده ـ فاعل را می‌توان دارای هشت قسم دانست: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالقصد، فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعنایه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلّی.

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱. سخنان فلاسفهٔ پیشین دربارهٔ فاعل طبیعی و قسری، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که از طبیعیات قدیم گرفته شده است و می‌دانیم که فرضیهٔ عناصر چهارگانه و اقتضا آن‌ها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیّاتی از قبیل رطوبت و یبوست و حرارت و برودت، اعتبار خود را از دست داده است. ولی به هر حال، شکّی نیست که موجودات جسمانی، تأثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده‌های مادّی در گرو حصول زمینه‌ها و شرایط خاصیّ است و بنابراین، وجود اسباب و شرایط مادّی برای تحقّق معلول‌های جسمانی به عنوان یک قاعدهٔ فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و امّا تعیین اسباب و فاعل‌های طبیعی خاص برای هر پدیده‌ای کار فلسفه نیست و باید با روش تجربی در علوم مختلف طبیعی، اثبات شود. و به عنوان مثال: بر اساس نظریّات علمی جدید می‌توان حرکت مکانی را لازمهٔ ذاتی نور دانست و نیروهای جاذبه و دافعه را عامل حرکت‌های قسریِ اجسام، تلقّی کرد. و در این صورت، مناسب‌تر این است که فعل را به نیروی قاسر، نسبت دهیم و جسم مقسور را تنها «منفعل» بدانیم هرچند از نظر دستور زبان «فاعل» شمرده شود و می‌دانیم که احکام فلسفی، تابع چنین قواعدی نیست.

۲. واژهٔ «جبر» که در برابر «اختیار» به کار می‌رود گاهی به عنوان «نقیض اختیار» لحاظ می‌شود و به این معنی بر فاعل‌های طبیعی و قسری هم اطلاق می‌گردد، و گاهی به موردی که شأنیت اختیار دارد اختصاص می‌یابد و تنها فاعل

مختاری که در شرایط خاص و تحت تأثیر عامل خارجی قوی‌تری، اختیار خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود. و منظور از «فاعل بالجبر» همین معنای دوم است.

ولی باید توجّه داشت که از دست دادن اختیار، مراتبی دارد؛ مثلاً، کسی که مورد تهدید قرار می‌گیرد و کاری را از روی اکراه، انجام می‌دهد و کار وی نوعی کار جبری تلقّی می‌گردد. همچنین کسی که در شرایط خاصّی ناچار می‌شود که برای ادامهٔ حیاتش از گوشت میته، استفاده کند کار وی نیز نوعی کار جبری به حساب می‌آید. امّا چنان نیست که در موارد اکراه و اضطرار، به کلّی سلب اختیار شود بلکه دایرهٔ اختیار فاعل، نسبت به شرایط عادی، محدودتر می‌گردد. و ظاهراً منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست، بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل به کلّی سلب شود. و از این روی می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از «اجبارکننده» صادر می‌شود و نسبت آن به شخص «اجبارشونده» نسبت انفعال است چنان که در مورد فعل قسری نیز اشاره شد.

۳. پیش از آنکه فلاسفهٔ اسلامی، انواع مختلف فاعل‌های ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلّی را اثبات کنند چنین تصوّر می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی، بعضی از متکلّمین، فاعلیّت خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند و حتّی بعد از آنکه فلاسفهٔ اسلامی، ساحت الهی را از این‌گونه فاعلیّت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند بعضی از متکلّمین، ایشان را متّهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند. ولی حقیقت این است که عالی‌ترین مراتب اختیار، منحصر به ذات مقدّس الهی است و نازل‌ترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد. و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی دربارهٔ اراده و اختیار بدهیم.

اراده و اختیار

واژه‌های اراده و اختیار، کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش، دارای

مناسبت‌هایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آن‌ها موجب خلط و اشتباه می‌شود. از این روی، نخست به موارد استعمال هر یک، اشاره می‌کنیم و آن‌گاه به تطبیق آن‌ها بر اقسام فاعل می‌پردازیم:

اراده ـ واژهٔ «اراده» معنای عامّی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم به کار می‌رود چنان که در مورد انسان به عنوان یک کیفیت انسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی، شامل علم ذاتی الهی می‌شود و از سوی دیگر، شامل علوم حصولی انسان، که از قبیل کیفیات نفسانی به شمار می‌آیند. و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری دربارهٔ آن خواهد آمد.

لازم به تذکر است که «ارادهٔ تشریعی» که به فعل اختیاریِ فاعل دیگری تعلّق می‌گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عامّ آن است.

معنای دوم اراده، تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقّف بر تصوّر کار و تصدیق به نوعی فایده (از جمله لذّت) برای آن می‌باشد و به عنوان نشانه‌ای از «فصل حقیقیِ» حیوان (متحرّک بالاراده) و نیز از مشخّصات «فاعل بالقصد» به شمار می‌رود. و دربارهٔ حقیقت آن، بحث‌هایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل «کراهت» شمرده‌اند ولی به نظر می‌رسد که اراده به این معنی، فعل نفس است و ضدّی ندارد. و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیّر و دودلی را مقابل آن به حساب آورد.

معنای اخصّی برای اراده، ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی دربارهٔ حیوانات به کار نمی‌رود. طبق این معنی، فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذاذی خالص، قرار می‌گیرد.

اختیار ـ واژهٔ «اختیار» نیز معنای عامّی دارد که در مقابل جبر محض، قرار

می‌گیرد و آن عبارت است، از اینکه فاعل ذی‌شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام بدهد.

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی، مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار می‌رود.

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچ گونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل «فعل اکراهی» که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد.

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل «کار اضطراری» که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد. طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامهٔ حیاتش ناچار شود که از گوشت مُردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هرچند طبق اصطلاحات دیگر، اختیاری نامیده می‌شود.

اکنون با توجّه به معانی مختلف اراده و اختیار، به بررسی اقسام فاعل‌های ادراکی می‌پردازیم:

امّا فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنی دانست؛ زیرا هم کارش را می‌پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می‌گیرد؛ تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل، گرفته می‌شود. تنها دسته‌ای از فعل‌های قصدی که صرفاً التذاذی باشد به معنای سوم، ارادی نخواهد بود.

همچنین فاعل بالقصد می‌تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که به معنای دوم یا سوم یا چهارم، اختیاری نامیده نمی‌شوند ولی همگی آن‌ها به معنای اوّل، اختیاری خواهند بود؛ مثلاً، نَفَس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد به معنای دوم، اختیاری نیست و کار اکراهی به معنای سوم، و خوردن گوشت مُردار در زمان قحطی به معنای چهارم، اختیاری نمی‌باشد. هرچند همهٔ آن‌ها به معنای اول، اختیاری هستند؛ زیرا چنان نیست که فاعل به کلّی مسلوب‌الاختیار گردد.

و امّا فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلّی را تنها به معنای اوّل می‌توان دارای اراده دانست؛ زیرا چنین فاعل‌هایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم‌گیری ندارند. همچنین به معنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار، محسوب می‌شوند؛ زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی، انجام نمی‌دهند و تنها به معنای دوم نمی‌توان چنین فاعل‌هایی را دارای اختیار دانست؛ زیرا لازم نیست که از میان انگیزه‌های متضادّ، یکی را برگزینند.

ضمناً روشن شد که اراده به معنای اوّل و اختیار به معنای اوّل، همواره از نظر مورد، مساوی هستند ولی اراده به معنای دوم و سوم اخصّ از اختیار به معنای اوّل و سوّم و چهارم است؛ زیرا در مورد فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلّی، صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به معانی یادشده که بر همهٔ این موارد، صدق می‌کند، و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفی اراده به معنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجرّدات تام به معنای نفی اختیار از چنین فاعل‌هایی نیست.

نیز روشن شد که اراده به معنای تصمیم بر انجام کار را می‌توان فعلی اختیاری دانست هرچند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیّت نفس را نسبت به اراده، نوعی فاعلیّت بالتجلّی به حساب آورد.

و سرانجام، این نتیجه به دست آمد که عالی‌ترین مراتب اختیار، مخصوص به خدای متعال است؛ زیرا نه تنها تحت تأثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه از تضادّ گرایش‌های درونی هم منزّه است، سپس مرتبهٔ اختیار مجرّدات تامّ است؛ زیرا تنها تحت تسخیر ارادهٔ الهی هستند ولی نه هیچ گونه فشاری بر آن‌ها وارد می‌شود و نه دست‌خوش تضادهای درونی و تسلّط یکی از گرایش‌ها بر دیگری قرار می‌گیرند. و امّا نفوس متعلّق به مادّه مانند انسان، دارای مرتبهٔ نازل‌تری از اختیار هستند و کمابیش ارادهٔ آنان، تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی، شکل می‌گیرد. در عین حال، همهٔ افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلاً اختیار انسان در ایجاد صورت‌های ذهنی (که از قبیل فعل بالرضا است) خیلی بیشتر و کامل‌تر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می‌باشد (که از قبیل فعل بالقصد است)؛ زیرا کارهای اخیر، نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند.



۱. فاعل طبیعی، فاعلی است که فعلش مقتضای طبیعتش باشد و نسبت به آن، شعور و اراده‌ای نداشته باشد.

۲. فاعل قسری، فاعلی است که نسبت به فعلش شعور و اراده‌ای نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضای طبیعتش باشد.

۳. فاعل بالقصد، فاعلی است که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به تصوّر و تصدیق به فایده باشد.

٤. فاعل بالجبر، فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل دیگر و بدون اراده خودش صادر شود.

۵. فاعل بالعنایه، فاعلی است که دارای شعور که نیاز به انگیزهٔ زائد بر ذات نداشته باشد.

٦. فاعل بالرضا، فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد و قبل از آن فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد.

۷. فاعل بالتجلّی، فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد.

۸. فاعل بالتسخیر، فاعلی است که فاعلیّت آن در طول فاعلیّت فاعل بالاتری باشد.

۹. به نظر می‌رسد که آنچه اصطلاحاً فاعل بالقسر و فاعل بالجبر نامیده می‌شود در واقع منفعل است نه فاعل، و تنها به اصطلاح نحوی می‌توان آن‌ها را فاعل شمرد.

۱۰. قبل از آنکه فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلّی به وسیلهٔ فلاسفهٔ اسلامی، اثبات شود چنین تصوّر می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی، اثبات اختیار برای خدای متعال هم مستلزم داعی و ارادهٔ زائد بر ذات، پنداشته می‌شد.

۱۱. معنای عامّ اراده، مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و مصادیق مختلفی دارد.

۱۲. معنای دیگر اراده، تصمیم گرفتن و قصد کردن است که مسبوق به تصوّر و تصدیق به فایده می‌باشد.

۱۳. معنای سومی هم برای اراده ذکر شده، و آن عبارت است از تصمیم برخاسته از

ترجیح عقلانی که مخصوص به موجود عاقل می‌باشد.

۱۴. معنای عامّ اختیار این است که فاعل ذی‌شعوری کار را بر اساس خواست خودش و بدون قهر قاهری انجام دهد.

۱۵. معنای دوم اختیار، گزینش یکی از دو گرایش متضاد، و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می‌باشد.

۱۶. فعل قصدی به هر سه معنی، ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی، به معنای سوم، ارادی نیست.

۱۷. همچنین همهٔ افعال قصدی، به معنای اول، اختیاری است ولی بعضی از آن‌ها به معنای دوم و بعضی به معنای سوم و بعضی به معنای چهارم، اختیاری نیست.

۱۸. فعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلی، به معنای اوّلِ اراده و به معنای اول و سوم و چهارمِ اختیار، ارادی و اختیاری هستند.

۱۹. اراده به معنای تصمیم‌گیری، فعل اختیاری است هرچند مسبوق به ارادهٔ دیگری نیست.

۲۰. اختیار، دارای مراتبی است و بالاترین مراتب آن در خدای متعال، و سپس در مجرّدات تام؛ و نازل‌ترین مراتب آن در نفوسِ متعلّقِ به مادّه، وجود دارد. در عین حال، افعال اختیاری انسان نیز از نظر مرتبهٔ اختیار، متفاوت است.

پرسش

۱. اقسام فاعل و تفاوت آن‌ها را بیان کنید.

۲. کدام یک از اقسام فاعل، قابل اجتماع با اقسام دیگری است؟

۳. کاربُردهای واژهٔ «جبر» را بیان کنید.

٤. در مورد فعل قسری و جبری، فاعل حقیقی کدام است؟

۵. کاربُردهای واژهٔ «اراده» را بیان کنید.

٦. موارد استعمال کلمهٔ «اختیار» را شرح دهید.

۷. نسبت بین موارد استعمال اراده و اختیار را بیان کنید.

۸. فاعل بالقصد را به چه معنی می‌توان ارادی و اختیاری دانست؟

۹. فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلّی را به چه معنی می‌توان ارادی و اختیاری شمرد؟

۱۰. آیا اراده به معنای تصمیم‌گیری، فعل است یا انفعال؟ و در صورت اول، فاعلیّت نفس نسبت به آن، از کدام قسم است؟

۱۱. چگونه می‌توان اراده و تصمیم‌گیری را فعل اختیاری دانست با اینکه مسبوق به اراده و تصمیم دیگری نیست؟

۱۲. فرق میان اختیار الهی و اختیار مجرّدات تام و اختیارات انسان را بیان کنید.

درس سی و نهم

علّت غائی



شامل

تحلیل دربارهٔ افعال اختیاری کمال و خیر غایت و علّت غائی

تحلیلی دربارهٔ افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری (به معنای عامّ اراده و اختیار) نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن، انجام بگیرد. خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنان که در فاعل بالتجلّی وجود دارد، و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنان که در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می‌شود، و خواه علمی که لازمهٔ علم به ذات باشد چنان که در فاعل بالعنایه قائل شده‌اند، و خواه علمی که از عوارض انفکاک‌پذیر از ذات باشد چنان که در فاعل بالقصد تحقّق می‌یابد.

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچ گونه محبّت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز، آن را انجام دهد. حتّی کسی که داروی بدمزه‌ای را با بی‌رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جرّاح قرار می‌دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد، تأمین نمی‌شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می‌کند؛ میلی که بر کراهت از مزهٔ بد و ناراحتی از قطع عضو، غالب می‌شود.

محبّت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل، متفاوت می‌شود و مفاهیم مختلفی بر آن، صدق می‌کند. گاهی تنها مفهوم «محبّت» صادق است محبّتی که عین ذات فاعل می‌باشد مانند فاعل بالتجلّی؛ و گاهی مفهوم «رضایت» بر آن صدق می‌کند مانند فاعل بالرضا؛ و گاهی لازمهٔ محبّت به ذات است مانند فاعل

بالعنایه؛ و گاهی از قبیل کیفیّات نفسانی و عوارض انفکاک‌پذیر از ذات است مانند «شوق» در فاعل بالقصد. و جامع‌ترین مفهومی که شامل همهٔ موارد می‌شود مفهوم «محبّت» به معنای عامّ است. و ملاک آن، درک ملایمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به «مطلوبیت» تعبیر کرد.

بنابراین، می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد. نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری، واجد همهٔ کمالات خودش می‌باشد و محبّت وی به فعل، از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلّق می‌گیرد مانند مجرّدات تام. و گاهی محبّت او به کمالی که فاقد آن است تعلّق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و به دست آوردن آن، انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذّتی و فایده‌ای می‌برند انجام می‌دهند.

فرق این دو قسم آن است که در مورد اول، محبّت به «کمال موجود» منشأ انجام کار می‌شود، امّا در مورد دوم، محبّت به «کمال مفقود» و شوق به دست آوردن آن، منشأ فعّالیّت می‌گردد. و نیز در مورد اول، کمال موجود «علّت» انجام دادن فعل است و به هیچ وجه، معلولیّتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم، کمالِ مفقود به وسیلهٔ فعل، حاصل می‌شود و نوعی «معلولیّت» نسبت به آن دارد. ولی در هر دو مورد، کمال، مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار، مطلوب و محبوب بالتّبع.

کمال و خیر

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشأ انجام کار اختیاری می‌شود و گاهی در اثر آن به وجود می‌آید. و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهایی فاعل و یا مقدّمه‌ای برای رسیدن به آن است و

در این صورت در اصطلاح فلسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل، ملایمت دارد هرچند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد و در مجموع، به زیان فاعل، تمام می‌شود و در این صورت «خیر مظنون» نامیده می‌شود.

مثلاً، نتیجهٔ طبیعی که بر خوردن غذا مترتّب می‌شود کمالی است برای قوّهٔ نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است، و لذّتی که از آن، حاصل می‌گردد کمالی است برای قوّه‌ای که آن را درک می‌کند و مشترک میان حیوان و انسان است. امّا اگر غذا خوردن با نیّت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت، وسیله‌ای برای کسب «خیر حقیقی» هم خواهد بود. ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد مخصوصاً اگر از مأکولات حرام، استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهاییِ وی زیان می‌زند و در نتیجه، کمال حقیقی انسان را به بار نمی‌آورد و از این روی، «خیر پنداری» یا «خیر مظنون» نامیده می‌شود.

ضمناً مناسبت واژه‌های «اختیار» و «خیر» نیز روشن شد؛ زیرا هر فاعل مختاری فقط کارهایی را انجام می‌دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد، و از جملهٔ فاعل‌های بالقصد کارهایی را انجام می‌دهند که وسیله‌ای برای رسیدن به کمال و «خیر» خودشان باشد: یا خیر حقیقی، و یا خیر پنداری ـ هرچند خیر مفروض، لذّتی باشد یا رهایی از رنج و المی.

ممکن است بر کلّیت این قاعده، اشکال شود به اینکه انسان‌های وارسته‌ای یافت می‌شوند که دست کم بعضی از کارهای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می‌دهند و ابداً توجّهی به خیر خودشان ندارند و حتّی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می‌کنند. پس به طور کلی نمی‌توان گفت که هر فاعل بالقصدی کارش را برای رسیدن به کمال و خیر خودش انجام می‌دهد!

جواب این است که این‌گونه کارها خواه در اثر هیجان عواطف، انجام داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای الهی، در نهایت، موجب خیری برای خود فاعل می‌شود یعنی یا عواطف وی را ارضا می‌کند و یا در اثر این فداکاری‌ها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی، نائل می‌شود. پس انگیزهٔ اصلیِ فاعل، رسیدن به کمال و خیر خودش می‌باشد و خدمت به دیگران در حقیقت، وسیله‌ای برای تحصیل کمال است. نهایت این است که گاهی انگیزه‌های انسان به صورت آگاهانه، مؤثر واقع می‌شود و گاهی به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه، اثر می‌کند. و مثلاً، در مواردی که در اثر هیجان عواطف، توجّه انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می‌گردد دیگر توجّه آگاهانه‌ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچ گونه تأثیر نداشته باشد. و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می‌دهی؟ خواهد گفت: چون دلم می‌سوزد، یا چون این کار، فضیلت و مقتضای انسانیّت است، و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است. پس انگیزهٔ اصلی ارضا عاطفه و لذّت بردن از خدمت به دیگران، یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هرچند فاعل، هنگام انجام دادن کار، توجّه آگاهانه‌ای به این انگیزهٔ باطنی ندارد.

غایت و علّت غائی

از توضیحی که دربارهٔ افعال اختیاری دادیم روشن شد که چنین کارهایی علاوه بر اینکه احتیاج به فاعل دارند و ذات فاعل، علّت فاعلی آن‌ها می‌باشد متوقف بر علم و ارادهٔ او نیز هستند. و در فاعل بالقصد، تصوّر نتیجه‌ای که بر کار قصدی، مترتّب می‌شود ـ یعنی لذّت و فایده و خیر و کمالی که از آن حاصل می‌گردد ـ شوق وی را برای انجام دادن کار بر می‌انگیزد. پس تصمیم بر انجام دادن کار، متوقّف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجهٔ کار و بالتّبع به خود آن، تعلّق می‌گیرد. و حصول شوق، مشروط به تصوّر کار و نتیجهٔ آن و تصدیق به مطلوبیت

نتیجه است. و چون نتیجهٔ کار، مطلوب بالاصاله است (در مقابل خودِ کار که مطلوب بالتَّبَع است) از این روی، آن را «غایت» و علم و محبّت به آن را «علّت غائی» می‌نامند. و بر این اساس، برای انجام یافتن فعل اختیاری علّت دیگری به نام «علّت غایی» اثبات می‌شود.

در اینجا لازم است چند نکتهٔ مهم را خاطرنشان کنیم:

۱. اثبات علّت غائی برای هر فعل اختیاری بدین معنی نیست که لزوماً در ذات فاعل مختار، چیزهایی به نام علم و شوق و تصمیم پدید آید، و به دیگر سخن: لازم باشد که علّت غائی، مغایر با علّت فاعلی و زائد بر آن باشد، بلکه این مغایرت و تعدّد، مخصوص فاعل‌های بالقصد است که مبادی علمی و شوقی ایشان زائد بر ذاتشان می‌باشد. و امّا در سایر فاعل‌های مختار، ممکن است علم اجمالی یا تفصیلی به کار و غایتش، و همچنین محبّت اصیل به غایت، و محبّت تَبَعی و فرعی به فعل، عین ذات فاعل یا از لوازم آن باشد. و آنچه در همهٔ فاعل‌های مختار، ضرورت دارد علم و اراده به معنای عام است، خواه عین ذات باشد یا زائد بر ذات، و خواه علم حضوری باشد یا حصولی، و خواه اراده، عین حبّ به ذات و در نتیجه، عین ذات باشد یا فعل یا کیفیتی زائد بر ذات، و خواه از لوازم ذات باشد یا از عوارض انفکاک‌پذیر (مفارق).

پس عدم وجود علم و ارادهٔ زائد بر ذات در بعضی از اقسام فاعل مختار، به معنای نفی علّت غائی نیست، بلکه به معنای وحدت علّت فاعلی و علّت غائی است، چنان که در مجرّدات تام، علم و حبّ و سایر صفات کمالیه، عین ذات آن‌هاست و تعدّد و تغایری با ذات ندارد، و عینیّت این صفات با ذات به معنای نفی علم و حبّ و قدرت و حیات و مانند آن‌ها از ایشان نیست.

۲. معمولاً فلاسفه، علم به نتیجهٔ مطلوب یا علم به خیریّت کار را علّت غائی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کنند که تصوّر غایت یا وجود ذهنیِ آن، علّت غائی است، و گاهی نیز می‌گویند که ماهیّت غایت که قبل از انجام کار، با وجود

ذهنی، تحقّق می‌یابد علّت غائی است. و همچنین علم را علّت پیدایش شوق می‌شمارند و می‌گویند که علم، شوق را پدید می‌آورد.

ولی به نظر می‌رسد که این تعبیرات، خالی از مسامحه نیست و بهتر این است که محبّت به معنای عام را که در مواردی به صورت رضایت و شوق، ظاهر می‌شود علّت غائی بنامیم؛ زیرا محبّت به خیر و کمال است که فاعل مختار را به سوی انجام کار، سوق می‌دهد و علم در واقع، شرط تحقق آن می‌باشد نه علّت ایجادکنندهٔ آن. و روشن است که ماهیّت غایت را علّت غائی شمردن با قول به اصالت وجود، سازگار نیست گو اینکه در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می‌شود.

۳. لزوم علم و محبّت فاعل به نتیجهٔ کار اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجّه تفصیلی و آگاهانه به کار و نتیجهٔ آن داشته باشد و یا اینکه نتیجهٔ کار باید در حقیقت، مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعیِ فاعل باشد، بلکه توجّه اجمالی هم کافی است چنان که اشتباه در تشخیص خیر هم ضرری به اختیاری بودن فعل نمی‌زند و آن را فاقد علّت غائی نمی‌سازد.

بنابراین، کسی که عادت به انجام دادن کاری کرده است لزومی ندارد که توجّه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجهٔ آن داشته باشد، بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آن‌ها کافی است.

همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجهٔ مطلوب، انجام داده می‌شود در واقع از محبّت به خیر، نشأت می‌گیرد هرچند خیری پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجهٔ مطلوب نرسد. و در واقع، علّت غائی در این‌گونه کارها خواستن نوعی لذّت و خیر و امید به رسیدن به آن است.

۴. واژهٔ «غایت» اصطلاح دیگری است که بر منتهی‌الیه حرکت، اطلاق می‌شود و اشتراک لفظی این واژه، ممکن است موجب خلط و اشتباه گردد، مخصوصاً با

توجه به اینکه در کارهای تدریجی و توأم با حرکت، نتیجهٔ مطلوب، هنگام پایان یافتنِ حرکت، به دست می‌آید.

از اشتباهاتی که ممکن است در اثر خلط بین این دو اصطلاح، حاصل شود این است که کسی گمان کند که غایت بالذاتِ حرکت، همان مطلوب بالاصالهٔ فاعل است و همان نقطه‌ای که حرکت به آن، به پایان می‌یابد چون منتهی‌الیه حرکت است باید اصالتاً مطلوب فاعل باشد در صورتی که ممکن است امری که مقارن با پایان یافتن حرکت است و نسبت به حرکت، غایت بالعرض به شمار می‌رود عیناً مطلوب اصیل برای فاعل باشد و قصد اولی وی به همان امر، تعلّق گرفته باشد؛ مثلاً، کسی که برای ملاقات دوستی حرکت می‌کند مقصود اصلی وی از حرکت دیدار با دوستش می‌باشد، بلکه هدفِ اصلی وی لذّتی است که از دیدار او می‌برد در صورتی که غایت بالذاتِ حرکت، همان نقطه‌ای است که حرکت پایان می‌پذیرد و غایت متحرک هم از آن جهت که متحرک است رسیدن به همان نقطه می‌باشد و برخورد با دوست در آن مکان، غایت بالعرض برای حرکت به شمار می‌رود چه رسد به لذّت یا فایده‌ای که بر آن، مترتّب می‌شود.

۵. با توجه به رابطهٔ علّیت به معنای عام بین پدیده‌های جهان، ممکن است غایت یک فعل، وسیله‌ای برای رسیدن به امر دیگری قرار گیرد که مترتّب بر آن می‌شود و آن دیگری نیز وسیله برای دست یافتن به امر سومی باشد؛ مثلاً، ممکن است شخص به منظور فراگرفتن علم به سوی یک مرکز علمی رهسپار شود و تحصیل علم را مقدمه‌ای برای عمل کردن به وظایف الهی قرار دهد و عمل کردن را وسیله‌ای برای تقرّب به سوی خدای متعال که کمال نهایی انسان است. چنین شخصی از آغاز، جهت حرکت خود را به سوی خدای متعال قرار داده و علّت غائی آن همان تقرّب به خدا است هرچند علل غائی متوسّطی نیز دارد که هر کدام به نوبهٔ خود وسیله‌ای برای غایت بالاتر می‌باشد.

ولی ممکن است انگیزهٔ شخص برای تحصیل علم، فقط ارضا غریزهٔ کنجکاوی

باشد که در این صورت، علت غائی، همان انگیزه خواهد بود. چنان که ممکن است منظور اصلی‌اش این باشد که با استفاده از علم، به ثروت یا مقام دنیوی برسد.

پس علّت غائی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار، در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد و اگر آثاری بر کار وی مترتّب شود که به هیچ وجه توجّهی به آن‌ها نداشته، یا توجّه به آن‌ها تأثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کار وی نخواهد بود. از این بحث، نتایج متعدّدی به دست می‌آید که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

الف) یک کار، ممکن است چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک، وسیله‌ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهائی.

ب) هدف بودن نتیجهٔ کار، صرفاً تابع رابطهٔ علّیت بین کار و نتیجه نیست، بلکه بستگی به توجّه فاعل (نیّت) نیز دارد و از اینجا نقش نیّت در افعال ارزشی، روشن می‌شود.

ج) اهداف متعدّد برای یک کار، ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ زیرا هدف بودن اهداف متوسّط، تابع هدف نهایی است و مطلوبیّت آن‌ها در سایهٔ مطلوبیّت آن، شکل می‌گیرد و تا فاعل، توجّه به یک مطلوب نهایی نداشته باشد نمی‌تواند امور دیگری را به عنوان وسیله برای رسیدن به آن، اتّخاذ نماید؛ زیرا فرض این است که مطلوبیت آن‌ها تابع مطلوبیت غایت نهایی است. و اگر فرض کنیم که هر هدفی وسیله برای دیگری باشد همهٔ آن‌ها تابع خواهند بود و فرض تابع‌های بی‌متبوع، فرض متناقض و محالی است.

پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصاله باشد تا اشیا دیگری به تَبَع آن مطلوبیت یابند.

و امّا در مورد افعال انسانی مطلوب روشن‌تر است؛ زیرا هر انسانی در درون خود با علم حضوری می‌یابد که هر کاری را برای هدف نهایی مشخصی انجام می‌دهد. افزون بر این، انسان قدرت بر تصوّر و توجّه به امور نامتناهی را ندارد تا

بتواند سلسلهٔ نامتناهی از اهداف داشته باشد.

۶. نوع دیگری از تعدّد در علل غائی نیز متصوَّر است و آن اینکه انگیزه‌های متعدّدی مجموعاً در انجام کاری مؤثر باشند، و حتّی ممکن است هر کدام از آن‌ها به گونه‌ای باشد که اگر انگیزهٔ دیگری هم نمی‌بود برای انجام کار، کافی بود. به دیگر سخن: فاعل، ممکن است کاری را برای چند هدفِ در عرض هم انجام دهد و به قول معروف «با یک سنگ، دو نشان را بزند».

بنابراین، اجتماع دو علّت غائی برای یک فعل، محال نیست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلی تام در عرض یکدیگر.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱. هیچ کار اختیاری بدون علم و خواست فاعل، انجام نمی‌گیرد.

۲. علم و خواست فاعل، ممکن است عین ذات وی یا از لوازم و یا از عوارض مفارق ذاتش باشد.

۳. آنچه اصالتاً متعلّق خواست فاعل است کمال و خیر خود اوست. و در صورتی که ذاتاً واجد همهٔ کمالاتش باشد آثار کمالاتش بالتّبع مورد خواست، قرار می‌گیرد و حبّ به کمال موجود، منشأ انجام کار اختیاری می‌گردد مانند مجرّدات تام، و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آن‌ها منشأ صدور فعل می‌شود مانند نفوس حیوانی و انسانی.

٤. در صورتی که حصول کمال یک قوّه، مزاحم تحقّق کمالات دیگر و کمال نهایی باشد کمالِ مزبور «**خیر مظنون**» یا «خیر پنداری» نامیده می‌شود.

٥. در موردی که فاعل، کاری را برای خیر دیگران انجام دهد انگیزهٔ آشکار یا نهانی دیگری خواهد داشت. در واقع، چنین فاعلی خیر دیگران را وسیله‌ای برای تحقق لذّت یا مصلحت خودش قرار می‌دهد.

٦. چون کار اختیاری بدون تصدیق به مطلوبیت نتیجه‌اش انجام نمی‌گیرد متوقف بر علم و خواست فاعل می‌باشد و از این روی علّت دیگری برای فعل اختیاری به نام علّت غائی، ثابت می‌شود.

۷. در صورتی که علم و محبّت به فعل و نتیجهٔ آن، عین ذات فاعل باشد علت غائی، عین علّت فاعلی خواهد بود.

۸. معمولاً فلاسفه، علم به نتیجهٔ مطلوب را علّت غائی می‌شمارند ولی حقیقت این است که علّت غائی، همان خواست و محبّت فاعل است و علم، فقط نقش شرط را ایفا می‌کند.

۹. در مورد افعالی که در اثر عادت، انجام می‌گیرد نیز علم و توجّه اجمالی به نتیجهٔ

آن، موجود است و همچنین در موردی که فعل، در اثر برخورد با موانع، به نتیجهٔ مطلوب نمی‌رسد یا در تشخیص خیر و کمال، اشتباهی رخ می‌دهد نیز علّت غائی وجود دارد.

۱۰. واژهٔ غایت گاهی به معنای منتهی‌الیه حرکت به کار می‌رود و نباید آن را با غایت به معنای مقصود از انجام کار، اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل، تلازمی با غایت بالذاتِ حرکت ندارد.

۱۱. یک کار، ممکن است دارای چند غایت طولی باشد که هر کدام نسبت به غایت بالاتر، حکم وسیله را داشته باشد و آن در صورتی است که فاعل از آغاز توجه به هدف نهایی داشته باشد و اهداف متوسط را تنها به عنوان وسیله، مورد توجّه قرار دهد.

۱۲. نیز ممکن است علّت غائی، دارای تعدّد عرضی باشد و یک کار به منظور چند غایت در عرض هم انجام گیرد.



پرسش

۱. قوام فعل اختیاری چیست؟ و به غیر از ذات فاعل به چه چیزهایی نیاز دارد؟
۲. کمال چیست؟ و چه رابطه‌ای با فعل اختیاری دارد؟
۳. فرق بین خیر حقیقی و خیر پنداری چیست؟
٤. کاری که برای خیر دیگران انجام می‌گیرد چه ارتباطی با کمال فاعل دارد؟
۵. علّت غائی را تعریف کنید.
٦. در چه موردی علّت غائی، عین علّت فاعلی است؟
۷. آیا علّت غائی، علم به نتیجهٔ مطلوب است یا خواست آن؟
۸. علّت غائی در کارهای ناشی از عادت و کارهایی که به هدف نمی‌رسد و مانند آن‌ها چیست؟
۹. غایت حرکت چه ارتباطی با علّت غائی دارد؟
۱۰. تعدّد علّت غائی به چند صورت تصوّر می‌شود؟
۱۱. به چه دلیل، نامتناهی بودن علل غائی، ممکن نیست؟
۱۲. چه فرقی بین تعدّد علل غائی و علل فاعلی، وجود دارد؟



درس چهلم

هدفمندی جهان



شامل

مقدمه

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ علت غائی

نقد

حلّ چند شبهه

هدفمندی جهان

مقدّمه

علّت غائی به معنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین بر می‌آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علّت غائی بوده و پیروان مشائین هم از او تبعیّت کرده‌اند و انکار علّت غائی برای افعال طبیعی را به منزلهٔ اتفّاقی بودن آن‌ها تلقّی نموده‌اند و در مقابلِ قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که به صورت‌های مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده، برای همهٔ پدیده‌ها، علّت غائی اثبات کرده‌اند.

ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می‌پردازیم، سپس توضیحی دربارهٔ اتفّاق و تصادف می‌دهیم و در پایان، معنای صحیح «هدفمندی جهان» را بیان می‌کنیم.

نظریّهٔ ارسطو دربارهٔ علّت غائی

ارسطو در کتاب اوّل مابعدالطبیعه پس از اشاره به آرا فیلسوفان پیشین دربارهٔ علّت پیدایش پدیده‌ها اظهار می‌دارد که هیچ کدام از ایشان علّت غائی را دقیقاً مورد توجّه قرار نداده‌اند. آن‌گاه با تحلیلی دربارهٔ حرکت و دگرگونیِ موجودات مادّی، نتیجه می‌گیرد که هر موجود متحرّک و دگرگون‌شونده‌ای به سوی غایتی سیر می‌کند که کمال آن می‌باشد و خودِ حرکت که مقدّمه‌ای برای رسیدن به غایت مزبور است نخستین کمال برای آن به شمار می‌رود و از این روی، حرکت

را به «کمال اوّل برای موجود بالقوّه از آن جهت که بالقوّه است» تعریف می‌کند.[1]

وی می‌افزاید: هر موجودی دارای کمال مخصوصی است و به همین جهت، هر متحرّکی غایت معیّنی دارد که می‌خواهد به آن برسد. این کمال گاهی همان صورتی است که می‌خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط برای هستهٔ بلوطی که در حال رشد و نموّ است و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان به سوی زمین حرکت می‌کند و قرار گرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می‌باشد.

حاصل آنکه: هر موجود طبیعی، میل طبیعیِ خاصّی به سوی غایت معیّنی دارد که موجب حرکت به سوی آن غایت و مقصد می‌شود و این همان علّت غائی برای تحقّق حرکت و تعیّن جهت آن است.

ارسطو همچنین کلّ جهان را موجود واحدی می‌داند که طبیعت آن، همهٔ طبایع جزئیه (مانند جمادات و نباتات و حیوانات) را در بر می‌گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصّی بین طبایع جزئیه و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آن‌هاست از این روی میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه‌ای در میان پدیده‌های آن می‌گردد که هر یک از آن‌ها جزئی از اجزا یا عضوی از اعضا آن به شمار می‌روند.

نقد

به نظر می‌رسد که در این بیان، میان دو معنای غایت (که در درس قبل، اشاره شد) خلط شده و به هر حال از چند جهت جای مناقشه دارد:

۱. به فرض اینکه این بیان، تمام باشد تنها می‌تواند علّت غائی را برای حرکت و دگرگونی موجودات جسمانی اثبات کند نه برای هر معلولی، خواه مجرّد باشد یا مادّی، و خواه متحرّک باشد یا ساکن.

---

۱. توضیح این تعریف، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد.

۲. با توجّه به اینکه فاعل‌های طبیعی «فاعل بالطبع» و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن «میل طبیعی» به آن‌ها بیش از یک تعبیر استعاره‌ای نخواهد بود چنان که شیمی‌دانان بعضی از عناصر را دارای «میل ترکیبی» می‌دانند. و فرض نفی شعور و اراده از فاعل‌های بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی (که متضمّن معنای شعور است) برای آن‌ها فرض متناقضی است.

و امّا اگر «میل طبیعی» را به «جهت حرکت» تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرّک، اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقّی نماییم در این صورت، حقیقتی به نام علّت غائی اثبات نخواهد شد و حدّاکثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرّک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن، تعیّن می‌یابد.

۳. چنان که در بخش‌های آینده خواهیم گفت کمال بودن غایت حرکت برای هر متحرّکی به این معنی که متحرّک همواره با حرکت خود کامل‌تر شود قابل اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به «کمال نخستین...» تفسیر کرد؛ زیرا بسیاری از حرکت‌ها و دگرگونی‌ها نزولی و رو به کاهش است مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را به سوی خشکیدن و مردن آغاز می‌کنند. همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی‌توان کمالی برای موجودات به حساب آورد.

بنابراین، به فرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی به سوی کمال خودش، معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیر استکمالی، فاقد علّت غائی خواهند بود.

٤. اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میلِ طبیعی به سوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزا جهان به چنین میلی بسیار دشوار است. چنان که فرض وجود نفس کلّی برای جهان و وجود شوق نفسانی به سوی کمال برای آن، دست کم فرضی بی‌دلیل است و تا کنون برهانی برای

اثبات آن نیافته‌ایم. و در صورتی که نفس و شوق نفسانی برای جهان طبیعت ثابت شود می‌بایست حرکات آن را «ارادی» دانست نه «طبیعی»، و در این صورت، وجود علّت غائی برای افعال وی از قبیل علّت غائی برای افعال طبیعی نخواهد بود.

حلّ چند شبهه

در اینجا ممکن است چند شبهه به ذهن بیاید: یکی آنکه اگر افعال طبیعی دارای علّت غائی نباشند پدیده‌هایی اتفّاقی خواهند بود در صورتی که قول به تصادف و اتفّاق، باطل است.

دیگری آنکه با انکار علّت غائی برای پدیده‌های طبیعی نمی‌توان تبیین معقولی برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکمفرماست ارائه داد.

سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطهٔ ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیدهٔ طبیعی قابل پیش‌بینی نخواهد بود؛ مثلاً، احتمال اینکه از هستهٔ بلوط، درخت زیتون بروید احتمال معقول خواهد بود.

برای روشن شدن پاسخ شبههٔ اول، لازم است نخست توضیحی پیرامون اتفّاق و تصادف و معانی مختلف آن داده شود:

هنگامی که گفته می شود: «فلان حادثه‌ای اتفّاقاً یا تصادفاً رخ داد» ممکن است یکی از این معانی شش‌گانه اراده شود:

۱. منظور این باشد که حادثهٔ مفروض، علّت فاعلی ندارد، بدیهی است اتفّاق به این معنی محال است ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد.

۲. منظور این باشد که فعلی بر خلاف انتظار، از فاعلی سر زده است چنان که گفته می‌شود «فلان شخص پرهیزکار اتفاقاً مرتکب گناه بزرگی شد» چنین اتفّاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیّتی شهوت یا غضب فوق‌العاده‌ای بر او غالب شده و در واقع، ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق‌العاده و نادرالوقوعی بوده است. و به هر حال، اتفّاق به این

معنی هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد.

۳. منظور این باشد که فاعل با ارادهای کاری را بی‌هدف، انجام داده و کار ارادی بدون علّت غائی، تحقّق یافته است. این هم فرض غلطی است؛ زیرا چنان که در درس قبل، توضیح داده شد علّت غائی همیشه به طور آگاهانه تأثیر نمی‌کند و در چنین مواردی که پنداشته می‌شود که فعل ارادی بدون هدف، انجام گرفته در واقع هدفی در کار بود که مورد آگاهی کامل نبوده است.

٤. منظور این باشد که فاعل با ارادهای کاری را برای مقصد خاصّی انجام داده ولی به نتیجه‌ای رسید که قصد آن را نداشته است چنان که کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفّاقاً به گنجی دست یابد. چنین اتفّاقی محال نیست و لازمه‌اش هم این نیست که فعل ارادی بدون علّت غائی تحقق یافته باشد؛ زیرا علّت غائی، همان امید رسیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشته است و امّا تحقّق یافتن خارجی آن امید، علیّتی نسبت به فعل نداشته، بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصّی بر آن مترتّب می‌شده است.

٥. منظور این باشد که پدیده‌ای مطلقاً متعلّق قصد کسی نبوده است. و این همان نظری است که مادّه‌گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارند ولی از نظر الهیّین همهٔ پدیده‌های این جهان، بر اساس ارادهٔ الهی تحقّق یافته و می‌یابد و توضیح آن در جای خودش خواهد آمد.

٦. منظور این باشد که پدیده‌ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی، پدید نیامده باشد، و این همان مطلب مورد بحث است. چنین اتفّاقی (اگر بتوان آن را اتفاق نامید) نه تنها محال نیست، بلکه با توجّه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن، ضروری خواهد بود.

با توجّه به معانی مختلف اتفّاق، روشن شد که انکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی به معنای قبول اتفّاق به معانی نادرست آن نیست.

ضمناً پاسخ شبههٔ دوم نیز معلوم شد؛ زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت

کلّی جهان (به فرض اینکه چنین طبیعتی وجود داشته باشد) یا برای طبایع جزئیّه ـ بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده ـ مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی‌باشد و به عقیدهٔ الهیّین، همهٔ فاعل‌های جهان اعمّ از مجرّد و مادّی، تحت تسخیر ارادهٔ الهی هستند و فاعلیّت الهی، فوق همهٔ فاعلیّت‌ها قرار دارد و از این روی، هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلّق ارادهٔ تکوینی الهی نباشد چنان که در بخش خداشناسی توضیح داده خواهد شد و بدین ترتیب نظم و هماهنگی پدیده‌های جهان، تبیین واضح‌تری می‌یابد.

و امّا دربارهٔ شبهه سوم باید گفت: تحقق دائمی یا غالبیِ نتایج مشخّص و قابل پیش‌بینی در اثر سنخیّت بین علّت و معلول است یعنی هستهٔ بلوط فقط با درخت بلوط، سنخیّت دارد نه با پدیدهٔ دیگر. و پذیرفتن سنخیّت بین آن‌ها به معنای پذیرفتن چیزی به نام «میل طبیعی» در هستهٔ بلوط نیست که آن را علّت غائی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم.

هدفمندی جهان

چنان که اشاره شد فیلسوفان مادّی همهٔ پدیده‌های جهان (جز آنچه به وسیلهٔ انسان و حیوانات پدید می‌آید) را اتفّاقی و بی‌هدف (به معنای پنجم از معانی اتفّاق) می‌دانند. امّا فیلسوفان الهی پدیده‌های طبیعی را هم هدفمند می‌شمارند ولی هدفمندی جهان را به صورت‌های گوناگونی بیان کرده‌اند که عمدهٔ آن‌ها سه وجه است:

۱. ارسطوییان برای هر طبیعتی میل خاصّی به سوی غایت معیّنی اثبات می‌کنند که موجب حرکت به سوی آن می‌شود و همچنین برای کلّ جهان، طبیعتی قائل هستند که میل به کمال خودش موجب تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده‌های جزئی می‌گردد.

این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را برشمردیم.

۲. گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسهٔ اسکندریه و عارف‌مشربان برای هر

موجودی نوعی شعور و اراده هرچند به صورتی ضعیف و کمرنگ، اثبات می‌کنند و بدین ترتیب، پاره‌ای از اشکالات وارده بر نظریهٔ ارسطو را پاسخ می‌گویند.

طبق این نظریه، همهٔ فاعل‌های جهان، فاعل‌های ارادی خواهند بود و می‌بایست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف کرد؛ زیرا جمع بین قبول، فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل (چنان که لازمهٔ مجموع سخنان ایشان است) مستلزم جمع بین متناقضین می‌باشد. و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرّد بودن عالم (چنان که در جای خودش بیان خواهد شد) سازگار نیست. و به هر حال، کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد.

۳. وجه سوم این است که همهٔ فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخر هستند و فوق فاعلیّت آن‌ها فاعلیّت مبادی عالیه و در نهایت، فاعلیّت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب، همهٔ حوادث، دارای هدف و علّت غائی هستند امّا نه در درون طبیعت، بلکه در ذات فاعل‌های فوق طبیعی، و آنچه در جهان طبیعت، تحقق می‌یابد غایات حرکات است نه علل غائی!

اصولاً طبق نظریهٔ اصالت وجود باید گفت که طبایع به معنای ماهیّات، اموری اعتباری هستند و اقتضایی نسبت به امور وجودی ندارند و امّا وجودهای خاصّی که افراد طبایع بی‌شعور به شمار می‌روند اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند چنان که اراده‌ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علّی و معلولی آن‌چنان آن‌ها را به هم پیوند داده که موجب برقراری این نظام شگفت‌انگیز شده است و بدین معنی هر کدام سهمی در برقراری این نظام دارند امّا نه به این معنی که قصد و اراده‌ای نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنی که نظم به صورت قسری و جبری بر آن‌ها تحمیل شده باشد.

امّا دربارهٔ نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال، بحث‌های دقیقی هست که ان‌شاءالله در مبحث خداشناسی به آن‌ها خواهیم پرداخت.



۱. ارسطو برای هر موجود طبیعی، میل به سوی کمال معیّنی قائل شده و آن را علت غائی برای حرکت دانسته است.

۲. همچنین کل جهان را موجود واحدی دانسته که میل به سوی کمالش موجب تناسب و نظم انواع مادّی می‌باشد.

۳. طبق بیانی که از وی نقل شده فقط علّت غائی برای حرکات، اثبات می‌شود نه برای همهٔ معلولات.

٤. اگر منظور از «میل طبیعی» معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی‌شعور بودن جمادات و نباتات نمی‌سازد و اگر منظور معنای استعماری آن باشد حقیقت علّت غائی اثبات نمی‌شود.

٥. غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرک، و به دیگر سخن: هر حرکتی را استکمالی دانستن صحیح نیست. چنان که در جای خودش بیان خواهد شد.

٦. اثبات وحدت شخصی برای کلّ جهان، مشکل است، و به فرض ثبوت اگر برای آن روحی فرض شود و میل و شوق به کمال ـ به معنای حقیقی‌اش ـ به آن نسبت داده شود لازمه‌اش اثبات علت غائی برای افعال ارادی است نه برای افعال طبیعی، و اگر فاقد روح، فرض شود نمی‌توان میل حقیقی را به آن نسبت داد.

۷. لازمهٔ انکار علّت غائی برای افعال طبیعی، قائل شدن به اتفّاقی بودن حوادث طبیعی به معانی باطل اتفّاق نیست.

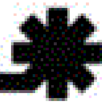
۸ نیز لازمهٔ آن بی‌هدف بودن جهان به طور کلّی نمی‌باشد؛ زیرا طبق نظر الهیّین همهٔ حوادث طبیعی معلول‌های با واسطهٔ خدای متعال هستند و با توجّه به حکمت الهی، همگی آن‌ها هدفمند می‌باشند امّا از آن جهت که متعلّق اراده الهی هستند.

۹. رابطهٔ ضروری میان پدیده‌های طبیعی و غایات و نتایج آن‌ها به معنای سنخیت بین علت و معلول است نه به معنای اثبات علّت غائی برای فاعل‌های طبیعی آن‌ها.

۱۰. بنا بر اصالت وجود، اصولاً طبایع (= ماهیّات) اموری اعتباری هستند و نمی‌توان

آن‌ها را مقتضی آثار وجودی دانست امّا وجودهای خاصّی که افراد طبایع بی‌شعور به شمار می‌روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند، بلکه روابط علّی و معلولی میان آن‌ها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمهٔ وجود آن‌هاست نه مقتضای ماهیّات. و این وجودهای به هم پیوسته تحت تدبیر حکیمانهٔ الهی (به معنایی که در جای خودش بیان خواهد شد) می‌باشند و این است معنای صحیح هدفمندی جهان.





پرسش

۱. نظریهٔ ارسطو دربارهٔ علّت غائی را شرح دهید.

۲. چه اشکالاتی بر این نظریّه، وارد است؟

۳. معانی اتفّاق را بیان کنید.

٤. پدیده‌های طبیعی را به کدام معنی می‌توان «اتفاقی» دانست؟ و آیا چنین اتفّاقی باطل است؟

۵. با انکار علّت غائی برای پدیده‌های طبیعی چگونه می‌توان نظم شگفت‌انگیز جهان را توجیه کرد؟

٦. آیا رابطهٔ ضروری میان حرکات و غایات آن‌ها را می‌توان دلیلی بر وجود علّت غائی برای افعال طبیعی دانست؟ چرا؟

۷. اثبات میل و شوق طبیعی حقیقی برای فاعل‌های طبیعی چه اشکالاتی دارد؟

۸. معنای صحیح هدفمندی جهان چیست؟



☆بخش پنجم☆

مجرّد و مادّی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



درس چهل و یکم
مجرّد و مادّی

شامل

مقدّمه
مفهوم واژه‌های «مجرّد» و «مادّی»
ویژگی‌های جسمانیات و مجرّدات

مقدّمه

فلاسفه، تقسیمات اولیّه‌ای برای مطلق موجود، بیان کرده‌اند که از جملهٔ آن‌ها تقسیم به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است. و با توجّه به اینکه در این تقسیم، رابطهٔ بین ماهیّت و وجود، لحاظ شده (وجوب و امکان از مادهٔ قضیّه در هلیّهٔ بسیطه گرفته شده) با اصالت ماهیّت، سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می‌توان مطلق موجود را به مستقلّ و رابط یا غنیّ و فقیر تقسیم کرد. یعنی اگر موجودی مطلقاً بی‌نیاز از غیر و به اصطلاح «موجود بنفسه» باشد غنیّ و مستقل، و در غیر این صورت، فقیر و رابط خواهد بود.

روشن است که منظور از غنی و استقلال، غنای مطلق و استقلال مطلق است و گرنه هر علّتی نسبت به معلول خودش از غنی و استقلال نسبی، برخوردار است.

موجود فقیر و رابط یا ممکن‌الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می‌باشد و موجود غنیّ و مستقل مطلق یا واجب‌الوجود بالذات که ملازم با علّیّت نخستین است با برهان، اثبات می‌شود برهانی که در مبحث علّت و معلول، به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی، توضیح بیشتری دربارهٔ آن خواهد آمد.

همچنین فلاسفه، ماهیّات ممکن‌الوجود را به دو قسم جوهر و عرض، تقسیم کرده‌اند و ماهیّتی را که برای موجود شدن، محتاج به موضوع[1] نباشد «جوهر» و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن: حالت و صفتی برای موجود

---

۱. باید دانست که منظور فلاسفه از کلمهٔ «موضوع» در اینجا مفهومی است اخص از «محلّ»؛ زیرا واژهٔ محل را در مورد جوهری که جوهر دیگری (صورت) در آن حلول نماید نیز به کار می‌برند.

دیگر باشد «عرض» نامیده‌اند.

قبلاً اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیّات عرضی بر حسب استقرا، دارای نه جنس عالی هستند و با اضافه کردن «جوهر» مقولات دهگانه را تشکیل می‌دهند.

به نظر می‌رسد که مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیهٔ فلسفی است که از مقایسهٔ موجودات با یکدیگر به دست می‌آید؛ مثلاً، هنگامی که انسان، وجود حالات نفسانی (و نه ماهیت آن‌ها) را با وجود نفس (و نه ماهیت آن) مقایسه می‌کند می‌بیند که تحقّق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید، شادی و اندوه و... قائم به وجود نفس است به گونه‌ای که با فرض عدم وجود نفس، جایی برای وجود آن‌ها باقی نمی‌ماند. بر خلاف وجود نفس که نیازمند به آن‌ها نمی‌باشد و بدون آن‌ها هم قابل تحقّق است. با توجّه به این مقایسه و سنجش، موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کنیم و دستهٔ اول را «عرض» و دستهٔ دوم را «جوهر» می‌نامیم.

اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با «غیر عرض» قرار دهد می‌تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسیم کند به طوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصادیق جوهر به شمار آید چنان که بعضی از فلاسفهٔ غربی چنین کرده‌اند و در این صورت، تقسیم مزبور از تقسیمات اولیهٔ وجود خواهد بود. ولی فلاسفهٔ اسلامی، مقسم جوهر و عرض را ماهیّت ممکن‌الوجود قرار داده‌اند و از این روی، اطلاق جوهر را بر واجب‌الوجود بالذات، صحیح نمی‌دانند.

از سوی دیگر بعضی از فلاسفهٔ غربی، وجود جوهر را کمابیش مورد تشکیک، قرار داده‌اند چنان که بار کلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد شک قرار داده است. ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و وجود جواهر آن‌ها را انکار کرده‌اند، ناخودآگاه به جای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده‌اند؛ زیرا در صورتی که مثلاً پدیده‌های نفسانی به عنوان اعراضی برای نفس، تلقّی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت، هر کدام از آن‌ها

جوهری خاص خواهد بود. همچنین اگر صفات اجسام به عنوان اعراضی محتاج به موضوع، تلقّی نشوند ناچار خودشان جوهرهایی جسمانی خواهند بود؛ زیرا منظور از جوهر، چیزی جز این نیست که موجود ممکن‌الوجودی محتاج به موضوع نباشد.

در کنار این تقسیمات، می‌توان تقسیم کلّی و اوّلی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرّد و مادّی است یعنی وجود عینی، یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت «مادّی» نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست که به نام «مجرّد» موسوم می‌گردد.

این تقسیم چنان که ملاحظه می‌شود اختصاص به ممکن‌الوجود ندارد؛ زیرا یک قسم آن (مجرّد) شامل واجب‌الوجود هم می‌شود. همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد؛ زیرا هر یک از مجرّد و مادّی می‌تواند جوهر یا عرض باشد؛ مثلاً، نفوس و مجرّدات تام از قبیل جواهر مجرّد، و اجسام از قبیل جواهر مادّی هستند و کیفیّات نفسانی از قبیل اعراض مجرّد، و کیفیّات محسوس از قبیل اعراض مادّی به شمار می‌روند.

ما در این بخش، همین تقسیم را مطمح نظر قرار می‌دهیم و پس از توضیح مفهوم آن‌ها ویژگی‌های کلّی آن‌ها را بیان می‌کنیم و سپس به بیان تقسیمات ثانویه و احکام آن‌ها می‌پردازیم و ضمناً جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم.

مفهوم واژه‌های «مجرّد» و «مادّی»

واژهٔ «مجرّد» اسم مفعول از «تجرید» و به معنای «برهنه‌شده» است و این معنی را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است. ولی در اصطلاح فلاسفه به معنای مقابلِ «مادّی» به کار می‌رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگی‌های امور مادّی نباشد و اصلاً عنایتی به سابقهٔ مادّه و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع به معنای «غیر مادّی» است. از این روی، برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژهٔ «مادّی» را روشن کرد. و نظر به اینکه این کلمه، منسوب به «مادّه»

می‌باشد باید به توضیح معانی واژهٔ «مادّه» بپردازیم.

مادّه که در لغت به معنای مددکننده و امتداددهنده است در اصطلاح علوم به چند معنی به کار می‌رود:

۱. منطقیّین، کیفیّت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیّه (ضرورت، امکان، امتناع) را مادّهٔ قضیه می‌نامند.

۲. نیز به قضایایی که قیاس از آن‌ها تشکیل می‌شود صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن‌ها مادّهٔ قیاس می‌گویند.

۳. در فیزیک، مادّه به موجودی گفته می‌شود که دارای صفات خاصّی از قبیل جرم، جذب و دفع، اصطکاک‌پذیری و ... باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی به کار می‌برند.

٤. در فلسفه، مادّه به موجودی گفته می‌شود که زمینهٔ پیدایش موجود دیگری باشد چنان که خاک، زمینهٔ پیدایش گیاهان و جانوران است و از این روی معنای فلسفی این کلمه متضمّن معنای اضافه و نسبت، و نزدیک به معنای واژهٔ «مایه» در زبان فارسی است.

فلاسفه، نخستین مایهٔ همهٔ موجودات جسمانی را «مادّةالمواد» یا «هیولای اُولی» می‌نامند و دربارهٔ حقیقت آن اختلاف دارند و ارسطوییان معتقدند که هیولای اُولی هیچ گونه فعلیّتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوّه و استعداد برای فعلیّت‌های جسمانی نیست. و بحث دربارهٔ آن بعداً خواهد آمد.

حاصل آنکه: واژهٔ مادّی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیایی به کار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیّت آن‌ها نیازمند به مادّه و مایهٔ قبلی باشد و گاهی به معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود مادّه هم می‌شود و از نظر استعمال، تقریباً مساوی با کلمهٔ «جسمانی» است. و واژهٔ «مجرّد» به معنای غیر مادّی و غیر جسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام می‌باشد.

ویژگی‌های جسمانیات و مجرّدات

جسم به صورت‌های مختلفی تعریف شده که مشهورترین آن‌ها از این قرار است:

۱. جسم جوهری است دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض، ضخامت). و با دقّت بیشتری گفته شده: جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد به گونه‌ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه‌گانه حاصل می‌شود قائمه باشند. و تعبیر «فرض کردن» را از این جهت اضافه کرده‌اند که شامل مانند کُره هم بشود با اینکه در کُره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد. امّا می‌توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد چنان که می‌توان با بریدن آن، خطوط مزبور را به وجود آورد.

۲. از متکلّمین در تعریف جسم چنین نقل شده است: جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح «شاغل حیِّز» باشد.

۳. شیخ اشراق در تعریف آن می‌گوید: جوهری است که بتوان آن را مورد اشارهٔ حسّی قرار داد.

دربارهٔ این تعاریف و اینکه آیا هیچ کدام از آن‌ها «حدّ تام منطقی» هست یا نه، بحث‌هایی انجام گرفته که ذکر آن‌ها ضرورتی ندارد.

به هر حال، روشن‌ترین ویژگی جسم، امتداد آن در سه جهت است، و این ویژگی لوازمی دارد از جملهٔ آن‌ها اینکه عقلاً در سه جهت تا بی‌نهایت، قابل انقسام است، دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که مکان، فضایی است مستقل از اجسام که به وسیلهٔ آن‌ها پر می‌شود، بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد. سوم آنکه چنین موجودی طبعاً قابل اشارهٔ حسی است؛ زیرا اشارهٔ حسّی با توجّه به مکان، انجام می‌گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشارهٔ حسّی هم خواهد بود. و سرانجام، موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به «زمان» تعبیر می‌شود و بحث دربارهٔ حقیقت زمان نیز خواهد آمد.

و امّا جسمانیات یا امور مادّی به معنای خاص که شامل خود جسم و مادّه نشود عبارت‌اند از توابع وجود اجسام، و به دیگر سخن: اموری که به طور مستقل از اجسام، تحقّق نمی‌یابند. و مهم‌ترین ویژگی آن‌ها این است که به تبع جسم، قابل انقسام خواهند بود. بنابراین، روح متعلّق به بدن که به یک معنی اتّحاد با آن دارد «جسمانی» نخواهد بود؛ زیرا حتّی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام، قابل انقسام هستند و از این روی، «اموری جسمانی» به شمار می‌روند.

با توجّه به ویژگی‌های اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آن‌ها را به عنوان ویژگی‌های مجرّدات قلمداد کرد، یعنی موجود مجرّد نه انقسام‌پذیر است و نه مکان و زمان دارد. تنها برای یک قسم از موجودات مجرّد می‌توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است. یعنی می‌توان گفت: جایی که بدن هست روحش هم هست، و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است. ولی این مکانداری و زمانداری در واقع، صفت بدن است و در اثر تعلّق و اتّحاد روح با بدن، از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می‌شود.

لازم به تذکّر است که عرفا و فلاسفهٔ اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرّد کامل و مادّی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدرالمتألّهین و پیروانش به نام «مجرّد مثالی و برزخی» نامیده می‌شود چنان که گاهی «جسم مثالی» نیز بر آن، اطلاق می‌گردد. در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد.

خلاصه

۱. یکی از تقسیمات اولیهٔ موجود، تقسیم آن به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، یا موجود بنفسه و موجود بغیره، یا موجود غنیّ و فقیر است.

۲. تقسیم دیگر این است که موجود اگر محتاج به موضوع و حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض، و در غیر این صورت جوهر می‌باشد. مقسم این تقسیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیّه، و اگر موجود ممکن‌الوجود باشد (آن‌چنان که فلاسفهٔ اسلامی قائل شده‌اند) از تقسیمات ثانویّه به شمار می‌رود.

۳. دیگر از تقسیمات اولیهٔ موجود، تقسیم آن به مجرّد و مادی است؛ زیرا مقسم آن مطلق موجود می‌باشد و اختصاصی به ممکن‌الوجود یا جوهر یا عرض ندارد.

٤. واژهٔ «مجرّد» که در لغت به معنای «برهنه‌شده» است در اصطلاح فلاسفه در مقابلِ «مادی» به کار می‌رود.

۵. مادّه دو اصطلاح منطقی دارد: یکی مادّهٔ قضایا (وجوب، امکان، امتناع) و دیگری مادّهٔ قیاس یعنی مقدّمات آن، صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آن‌ها. و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد.

٦. مادّه در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینهٔ پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که مادّهٔ گیاهان و جانوران است.

۷. جسم را به سه صورت تعریف کرده‌اند:

الف) فلاسفه آن را چنین تعریف کرده‌اند: جوهری که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد به گونه‌ای که در محلّ تقاطع آن‌ها زوایای قائمه به وجود بیاید.

ب) متکلّمین جسم را به «جوهر شاغل حیّز» تعریف کرده‌اند.

ج) شیخ اشراق آن را به جوهری که قابل اشارهٔ حسّی باشد تعریف کرده است.

۸. ساده‌ترین تعریف جسم این است: جوهری که در سه جهت، امتداد داشته باشد، و لازمهٔ آن این است که اولاً در هر یک از جهات سه‌گانه تا بی‌نهایت، قابل تقسیم باشد، و ثانیاً مکاندار باشد، و ثالثاً قابل اشارهٔ حسّی باشد، و رابعاً دارای امتداد زمانی باشد.

۹. جسمانی عبارت است از موجودی که تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آن‌ها تحقّق نیابد و باقی نماند، و مهم‌ترین ویژگی آن این است که به تبع جسم، انقسام‌پذیر باشد. و از این روی، روح را نمی‌توان جسمانی دانست؛ زیرا نه جسم است و نه به تبع جسم، انقسام می‌پذیرد. علاه بر اینکه مستقّل از بدن هم باقی می‌ماند.

۱۰. عرفا و فلاسفهٔ اشراقی نوعی دیگر از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین مجرّد کامل و مادّی محض است و گاهی «مجرّد مثالی» و گاهی «جسم مثالی» نامیده می‌شود.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش

۱. مهم‌ترین تقسیمات اولیّهٔ موجود را بیان کنید.

۲. مفهوم جوهر و عرض را شرح دهید و وجود آن‌ها را اثبات کنید.

۳. در چه صورت می‌توان تقسیم موجودات به جوهر و عرض را از تقسیمات اولیه به حساب آورد؟

۴. اصطلاحات علمی «مادّه» را بیان کنید.

۵. مفهوم واژه‌های مجرد و مادی را توضیح دهید.

۶. تعاریف جسم را بیان کنید.

۷. مهم‌ترین ویژگی‌های اجسام کدام است؟

۸. معنای واژه «جسمانی» و ویژگی موجودات جسمانی را بیان کنید.

۹. آیا می‌توان روح را جسمانی دانست؟

۱۰. موجود مثالی چیست؟

درس چهل و دوم

مکان چیست؟



شامل

مقدّمه

مسئلهٔ زمان و مکان

فرق بین «جای» و «کجایی»

حقیقت مکان

مقدّمه

مبحث زمان و مکان از جمله مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجّه اندیشمندان و فیلسوفان بوده، و پیوسته تازگی و طراوت خود را حفظ کرده، و هیچ گاه دست‌خوش کهنگی و پژمردگی نگشته و پروندهٔ آن به بایگانی سپرده نشده است. و با اینکه نوابغ فلسفهٔ شرق و غرب دربارهٔ آن‌ها بسیار اندیشیده و سخن گفته‌اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق، ابن سینا در طبیعیات شفا به تفصیل پیرامون آن‌ها قلمفرسایی کرده است هنوز هم جای ژرف‌اندیشی و پژوهش و کاوش در زوایای این مبحث، وجود دارد.

نظریّات فیلسوفان و صاحبنظران به قدری دربارهٔ زمان و مکان، مختلف و متناقض و مشتمل بر آرا شگفت‌انگیز است که کمتر مسئلهٔ فلسفی را می‌توان با آن مقایسه کرد؛ مثلاً، از یک سوی، زمان و مکان را از جواهر مجرّد شمرده‌اند و از سوی دیگر آن‌ها را تا سر حدّ امور وهمی و پنداری تنزّل داده‌اند و «کانت» فیلسوف مشهور آلمانی آن‌ها را از امور ذهنی و به تعبیر خودش «صورت حسّاسیت» دانسته است ولی غالب فیلسوفان آن‌ها را از اعراض خارجی به شمار آورده‌اند.

در این میان، فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألّهین شیرازی در مسئلهٔ زمان، گوی سبقت را از همگان ربوده و نظریهٔ بسیار مهمّ و استواری را ارائه داده که می‌توان آن را سخن نهایی در این مسئله دانست. نیز می‌توان این نظریّه را پایه‌ای

اساسی برای اثبات حرکت جوهریه تلقّی کرد که دست کم تبیین فلسفی آن از ابتکارات و نوآوری‌های این فیلسوف عظیم می‌باشد چنان که در درس‌های آینده، روشن خواهد شد.

با توجّه به اینکه در درس گذشته از مکانداری و زمانداری به عنوان ویژگی‌های مادّیات، سخن به میان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضیحی پیرامون مکان و زمان بپردازیم.

مسئلهٔ زمان و مکان

در همهٔ زبان‌ها واژه‌هایی معادل جای و مکان و گاه و زمان، وجود دارد و همهٔ مردمان برای اشیا مادّی نسبتی به مکان و زمان، قائل هستند که آن را به صورت‌های گوناگون، بیان می‌کنند: خورشید در آسمان است؛ دریا جای زندگی ماهی‌هاست؛ کتاب روی میز است و ...

همچنان که می‌گویند: پیغمبر گرامی اسلام (ص) در قرن ششم میلادی متولد شد؛ در زمان آن حضرت جنگ‌هایی میان مسلمانان و کافران روی داد؛ دیروز مدرسه تعطیل بود و ...

به طور کلّی، درک عمومی این است که هر جسمی جایی دارد، بلکه غالب مردم، این حکم را تعمیم می‌دهند و چنین می‌پندارند که هیچ موجودی بدون مکان نیست، چنان که ساده‌اندیشان برای خدای متعال هم جایی در آسمان‌ها یا بالاتر از آن‌ها تصوّر می‌کنند که البتّه تصوّری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب دربارهٔ زمان و نسبت اشیا پدیده‌ها به آن هم جریان دارد.

طبعاً فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیا را به عهده می‌گیرد می‌بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان و زمان چیست؟ مخصوصاً با توجّه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم، برخورد می‌کنیم چنان که در درس گذشته، مکان و زمان را به عنوان ویژگی‌های امور مادّی، معرّفی کردیم و در مبحث خداشناسی به نفی مکان و زمان از خدای متعال می‌پردازیم.

نخستین مشکلی که در تبیین حقیقت مکان و زمان، وجود دارد و آن را به صورت مسئلهٔ دشواری در می‌آورد این است که مکان و زمان، قابل تجربهٔ حسّی نیستند و در دام هیچ یک از اندام‌های حسّی ما نمی‌افتند: نه با چشم دیده می‌شوند، نه با لامسه، لمس می‌شوند و نه با هیچ حسّ دیگری درک می‌شوند، و در عین حال، اشیا محسوس را به آن‌ها نسبت می‌دهیم به گونه‌ای که آن‌ها را از جهان مادّی محسوس، به حساب می‌آوریم. و درست به همین جهت بود که کانت آن‌ها را به عنوان کانال‌های ذهنی برای شناختن پدیده‌های عینی، معرّفی کرد و نه به عنوان امور عینی و خارجی؛ و گروهی دیگر از اندیشمندان آن‌ها را اموری وهمی و پنداری شمردند؛ و از سوی دیگر گروهی از فیلسوفان که نمی‌توانستند وجود خارجی آن‌ها را انکار کنند و نیز نمی‌توانستند وجودی مادّی برای آن‌ها قائل شوند معتقد به مجرّد بودن آن‌ها شدند، و بالاخره بسیاری از فیلسوفان آن‌ها را به عنوان اعراضی مادّی، تلقّی کردند که وجود آن‌ها با همیاری حس و عقل، ثابت می‌شود.

طبعاً هر گروهی دلیل یا دلایلی برای اثبات نظریهٔ خودشان اقامه کرده‌اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته‌اند و صدرالمتألّهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرّد بودن فضا را تأیید می‌کند هرچند صحّت نسبتِ این قول به افلاطون، جای تردید و در خور تحقیق است.

بدیهی است که بررسی همهٔ اقوال و نقد همهٔ دلیل‌ها در حوصلهٔ این نوشتار نیست از این روی، به ذکر مشهورترین اقوال، بسنده کرده، به تبیین نظریهٔ مورد تأیید می‌پردازیم.

فرق بین «جای» و «کجایی» و بین «گاه» و «چه گاهی»

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ حقیقت مکان و زمان بپردازیم لازم است این نکته را یادآور شویم که فلاسفه، میان مفهوم جای (= مکان) و کجایی(= أین) و همچنین میان مفهوم گاه (= زمان) و چه وقتی (= متی) فرق می‌گذارند و مفهوم کجایی و

چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می‌شمارند که از نسبت شیء به مکان و زمان، حاصل می‌شود و در جدول مقولات ارسطوبی در میان مقولات هفتگانهٔ عرضی نسبی قرار می‌گیرد هرچند به نظر می‌رسد که اساساً این گونه مفاهیم را نباید جزء مفاهیم ماهوی و مقولات به حساب آورد و وجه آن با توجّه به ویژگی‌های انواع مفاهیم که در درس پانزدهم بیان شد روشن می‌گردد.
به هر حال، ارسطوییان بر آن‌اند که مفهوم «کجایی» و مفهوم «چه وقتی» هر کدام مفهوم ماهوی مستقلّ و مقولهٔ خاصی است و ربطی به ماهیت زمان و مکان ندارد و دیگران هم تردیدی ندارند که این‌گونه مفاهیم از نسبت به زمان و مکان پدید می‌آید و با مفاهیم مکان و زمان، فرق دارد. از این روی، باید توجّه داشته باشیم که بحث دربارهٔ مکان و زمان را با بحث دربارهٔ این مفاهیم نسبی و اضافی، خلط نکنیم.

حقیقت مکان

دربارهٔ ماهیّت مکان، اقوال نادری نقل شده که بسیار ضعیف بوده و در خور بحث و بررسی نیست و فیلسوف به نامی هم به آن‌ها قائل نشده است مانند قول به اینکه مکان عبارت است از هیولای اجسام یا از صورت‌ها و فعلیت‌های آن‌ها، یا فضای جسمانی مستقلّی است که جهان در آن گنجانیده شده است.

در میان اقوال، دو قول معروف، وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکما اسلامی مانند صدرالمتألّهین آن را تأیید کرده‌اند، و دیگری از ارسطو نقل شده و اکثر حکما اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته‌اند.

امّا نظریّه‌ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان، بُعد جوهری مجرّدی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد.

ظاهر این قول عجیب به نظر می‌رسد؛ زیرا موجود مجرّد هرچند مجرّد مثالی و برزخی باشد نسبتی با موجودات مادّی ندارد و نمی‌تواند ظرفی برای آن‌ها انگاشته شود. امّا احتمال دارد که در نقل و ترجمهٔ این کلام، اشتباهی رخ داده باشد یا منظور از لفظ «مجرّد» معنای اصطلاحی آن نباشد، و مؤید آن این است که میرداماد نسبتِ این

قول را به افلاطون، انکار کرده است.[1] طبق این احتمال می‌توان کلام مزبور را به این صورت تفسیر کرد که: مکان همان حجم جهان است در صورتی که به طور جداگانه در نظر گرفته شود (و به این معنی «تجرید» شود).

و امّا نظریه‌ای که از ارسطو نقل شده این است که: کان عبارت است از سطح داخلی جسمی که مماسّ با سطح خارجی جسم دیگر باشد مانند سطح داخلی لیوان که مماسّ با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است.

بر این نظریّه اشکال شده که اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده باشد، بدون شک سطح آبی که ممّاس با سطح بدن آن است پیوسته تغییر می‌کند و طبق نظریّهٔ مزبور باید بگوییم که مکان آن دائماً تغییر می‌یابد در صورتی که فرض کرده‌ایم که در جای خودش ایستاده و تغییر مکانی برایش رخ نداده است.

نکتهٔ دقیق دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تعریف مزبور از دو مفهوم اساسی تشکیل شده: یکی سطح داخلی جسم حاوی، و دیگری مماس بودن با سطح خارجی جسم محویّ. امّا «سطح» از قبیل «مقدار» و از مقوله «کم» است و امّا «مماس» طبق نظریهٔ ارسطوییان از مقولهٔ «اضافه» است و از جمع بین دو مقوله، مقولهٔ سومی به وجود نمی‌آید. از سوی دیگر، مماس بودن، حالتی است عرضی برای سطح مزبور، و از این روی نمی‌توان آن را فصل و از ذاتیّات آن به شمار آورد و بدین ترتیب آن را نوعِ خاصّی از مقولهٔ کم متّصل دانست. و به هر حال، جای این سؤال باقی می‌ماند که سرانجام، مکان از چه مقوله‌ای است؟

به نظر می‌رسد اولاً مفهوم مکان از مفاهیم نفسی مانند انسان و حیوان یا رنگ و شکل نیست، بلکه مفهومی است عرضی مشتمل بر معنای نسبت و اضافهٔ به شیء مکاندار، و برای به دست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصّی با یکدیگر بسنجیم تا یکی را مکان دیگری به حساب آوریم و این، نشانهٔ آن است که مکان از قبیل ماهوی و داخل در مقولات نیست تا در صدد تعیین مقولهٔ آن باشیم، بلکه مفهومی است انتزاعی.

---

۱. ر.ک: قبات: ص ١٦٤.

ثانیاً برای اینکه چیزی را مکان چیز دیگری بدانیم لازم نیست که ماهیّت خاصّ یا جوهر آن را در نظر بگیریم؛ مثلاً، وقتی لیوان را در مکان آب می‌دانیم از آن جهت نیست که جسمی است بلورین، یا هنگامی که آب را جای ماهی می‌نامیم از آن جهت نیست که مایعی است مرکب از اکسیژن و ئیدروژن، بلکه از آن جهت که گنجایش شیء مکاندار را دارد و آنچه در حقیقت لحاظ می‌شود ظرفیّت است نه جوهر آن.

با توجّه به این دو نکته می‌توان گفت: هر گاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است، بسنجیم حجم مزبور، مکان آن خواهد بود.

لازم به تذکر است که گاهی مکان، بر مقدار حجمی اطلاق می‌شود که گنجایش بیش از شئ منسوب به آن را دارد چنان که خانه و شهر را مکان شخص می‌نامند. فلاسفه به این نکته توجه داشته‌اند و چنین مکان‌هایی را «مکان‌های غیر حقیقی» نامیده‌اند.

حاصل آنکه: مکان حقیقی هر شئ عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد از آن جهت که در آن گنجیده است.

از جمله نتایجی که از این تحلیل فلسفی به دست می‌آید این است که مکان، تابع جهان است و قبل از پیدایش یا بعد از فنا آن، مکان وجود ندارد چنان که نمی‌توان حجم یا سطح چیزی را موجود مستقلّی به حساب آورد و برای آن، خلق و ایجاد مستقلّی در نظر گرفت، بلکه اساساً مفاهیمی مانند حجم و سطح، نمایانگر چهره‌هایی از وجود اجسام هستند که ذهن آن‌ها را جداگانه در نظر می‌گیرد و از این روی می‌توان این‌گونه اموری که اَعراض شمرده می‌شوند را از شئون وجود جوهرهای مادّی به حساب آورد. و با دقّت در این مطلب، روشن می‌شود که چرا مکان، اختصاص به اجسام دارد و از ویژگی‌های موجودات مادّی به شمار می‌رود؛ زیرا منشأ انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست.

خلاصه

۱. علّت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان، دشوار است این است که از یک سوی، هیچ کدام از آن‌ها مستقیماً مورد تجربهٔ حسّی، واقع نمی‌شوند و از سوی دیگر، از امور مربوط به جهان مادّی محسوس، به شمار نمی‌آیند. همین امر، موجب این شده که کانت آن‌ها را از امور ذهنی و به اصطلاح خودش «صورت حسّاسیّت» بداند و بعضی دیگر آن‌ها را وهمی و پنداری بشمارند و نیز برخی آن‌ها را مجرّد، و برخی دیگر مادّی به حساب آورند.

۲. آنچه به نام مقولهٔ «این» (= کجایی) و مقولهٔ «متی» (= چه وقتی) نامیده می‌شود مفهومی است که از نسبت به مکان و زمان به دست می‌آید و نباید چنین تصوّر شود که مکان همان مقولهٔ «أین» و زمان همان مقوله «متی» است. گو اینکه مفاهیم کجایی و چه وقتی و سایر مفاهیم مشتمل بر نسبت هم در حقیقت، مفاهیم ماهوی نیستند و نباید آن‌ها را از مقولات به شمار آورد.

۳. از افلاطون، نقل شده که مکان، بُعد جوهری مجرّدی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد. و این قول را صدرالمتألّهین تأیید کرده است.

٤. ظاهر این سخن عجیب به نظر می‌رسد؛ زیرا موجود مجرّد نمی‌تواند ظرفی برای موجود مادّی انگاشته شود. و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه، رخ داده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام «تجرید» می‌کند یعنی آن را جداگانه در نظر می‌گیرد.

٥. از ارسطو نقل شده که مکان عبارت است از سطح داخلیِ جسم حاوی که مماسّ با سطح ظاهریِ جسم محوی باشد، و این قول را فارابی و ابن سینا پذیرفته‌اند.

٦. بر این قول، اشکال شده که طبق این نظریه، جسم ساکنی که در میان جسم روان و متحرکی قرار گرفته است باید از یک نظر، مکان ثابتی داشته باشد؛ زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغیّر باشد؛ زیرا سطح مماسّ با آن در حال تغییر است.

۷. با توجّه به اینکه مفهوم «سطح» از مقولهٔ کمیّت، و مفهوم «مماسّ» از مقولهٔ اضافه

است نمی‌توان مجموع آن‌ها را مقولهٔ سومی شمرد، و نیز از آن جهت که مماس بودن، یک حالت عرضی برای سطح مزبور است نمی‌توان آن را فصل مقوّم برای نوعی از کمیّت به حساب آورد و سرانجام این سؤال باقی می‌ماند که مکان از چه مقوله‌ای است؟

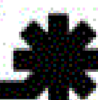
۸. به نظر می‌رسد که مفهوم مکان مفهوم نفسی و ماهوی نیست، بلکه مفهومی است قیاسی و انتزاعی که از مقایسهٔ دو شیء از دیدگاه خاصّی به دست می‌آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری. و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آن‌هاست که با دیگری سنجیده می‌شود و همین حجم، منشأ انتزاع مفهوم مکان است.

۹. با توجّه به این نکات می‌توان مکان را به این صورت تعریف کرد: مکانِ حقیقیِ هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکاندار باشد از آن جهت که در آن گنجیده شده است.

۱۰. مفاهیمی مانند سطح و حجم که از اعراض جسم به شمار می‌روند در حقیقت از شئون وجود و چهره‌هایی از واقعیت آن‌ها هستند و بدین معنی می‌توان این گونه اعراض را از شئون جوهر به شمار آورد. و به همین جهت است که جعل و ایجاد مستقلّی به آن‌ها تعلّق نمی‌گیرد.

۱۱. مکان هم که از حجم اجسام، انتزاع می‌شود طبعاً وجودی تَبَعی و طفیلی خواهد داشت و نمی‌توان قبل یا بعد از وجود جهان، وجودی برای آن تصوّر کرد.

۱۲. نیز روشن شد که مکان از خواصّ اجسام است و شیء مجرّد دارای نسبت مکانی نخواهد بود.



پرسش

۱. دشواری مشترک بین مسألهٔ مکان و مسألهٔ زمان چیست؟

۲. فرق بین مفهوم مکان و مفهوم «أین» و همچنین فرق بین مفهوم زمان و مفهوم «متی» را بیان کنید.

۳. آیا مفاهیم نسبی را می‌توان از مقولات حقیقی به شمار آورد؟ چرا؟!

٤. قول افلاطون را دربارهٔ مکان، بیان و نقّادی کنید.

۵. قول ارسطو را دربارهٔ مکان، بیان و نقّادی کنید.

٦. تبیین مورد تأیید دربارهٔ مکان کدام است؟

۷. وجود اعراضی مانند حجم و سطح را چگونه می‌توان از شئون وجود جوهر دانست؟

۸. فرق بین مکان حقیقی و مکان غیر حقیقی چیست؟

۹. آیا می‌توان برای مکان، وجودی مستقل از جهان فرض کرد؟ چرا؟

۱۰. چرا مکان اختصاص به اجسام دارد؟

درس چهل و سوم

زمان چیست؟

شامل

بحث دربارهٔ حقیقت زمان

نظریهٔ صدرالمتألهین

بیان چند نکته

بحث دربارهٔ حقیقت زمان

دربارهٔ حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده کـه شـیخ‌الـرئیس در طبیعیّـات شفا به آن‌ها اشاره کرده است. ولی گویا حلّ مسئلهٔ زمان از نظر فلاسفه اسـلامی، سهل‌تر از مسئلهٔ مکان بوده؛ زیرا تقریباً همگی بر این قول، اتفّـاق داشـته‌انـد کـه زمان، نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن، قرارناپذیری می‌باشد و بـه واسطهٔ حرکت، عارض بر اجسام می‌شود. بدین ترتیب، جایگاه زمـان در جـدول مقولات ارسطویی کـاملاً مـشخّص مـی‌شود. صـدرالمتألّهین نیـز در بـسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است. ولی پس از تحقیق نهایی در مـسئلهٔ حرکـت، بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیّت ویژه‌ای دارد.

بیان فلسفه دربارهٔ زمان هرچند بیانی روشن می‌نماید ولی با دقّـت در پیرامـون آن، نقاط ابهام و سؤال‌انگیزی رخ می‌نماید که ژرف‌اندیشی بیشتری را می‌طلبـد و شاید همین امور، نظر ریزبین و موشکاف صدرالمتألّهین را جلب کرده و او را بـه ارائهٔ نظریهٔ جدیدی کشانده است.

برای توضیح این نقاط باید به پاره‌ای مبانی قوم که ارتباط بـا ایـن مـسئله دارد اشاره کنیم هرچند فعلاً جای بحث و تحقیق دربارهٔ آن‌ها نیست.

از جمله آنکه فلاسفه معمولاً حرکت را به عنوان «عَرَض» معرّفی کرده‌اند ولـی توضیح بیشتری دربارهٔ آن نداده‌اند. تنها بعضی از ایشان آن را از مقولهٔ «ان یفعـل» یا «ان ینفعل» دانسته و شیخ اشراق آن را مقولهٔ مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه به حساب آورده و بدین ترتیب، شـمارهٔ مقـولات را منحـصر در

پنج مقوله نموده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرده است. و شاید از بعضی از سخنان دیگر فلاسفه استفاده شود که خود حرکت را داخل در مقولات نمی‌دانسته‌اند.

دیگر آنکه حرکت را منحصر به چهار مقولهٔ (کم و کیف و وضع و أین) می‌دانسته‌اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقولهٔ «أین» می‌شمرده‌اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می‌پنداشته‌اند. بنابراین، حرکتی که آن را واسطهٔ ارتباط اجسام با زمان می‌دانسته‌اند ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانهٔ عرضی بوده است.

از سوی دیگر همهٔ ایشان فرضیّهٔ افلاک نُه‌گانه را به عنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت دوری وضعی فلک اقصی نسبت می‌داده‌اند و این مطلب در بعضی از سخنان صدرالمتألّهین نیز آمده است.

با توجّه به این مبانی و مطلب، سؤالاتی دربارهٔ تعریف مشهور زمان، طرح می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱. شکّی نیست که زمان، امری ممتدّ و قابل تقسیم است و از این روی نوعی کمیّت یا امری کمیّت‌دار به شمار می‌رود ولی به چه دلیل باید آن را کمیّت حرکت دانست؟

جواب ساده‌ای که از این سؤال داده می‌شود این است که زمان، امری سیّال و بی‌قرار است به گونه‌ای که حتّی دو لحظهٔ از آن، قابل اجتماع نیست و ضرورتاً باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی به وجود آید. و چنین کمیّتی را تنها می‌توان به چیزی نسبت داد که ذاتاً سیال و بی‌قرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود.

چنان که ملاحظه می‌شود این جواب، مبتنی بر این است که تدرّج و سیلان و بی‌قراری مخصوص حرکت است؛ حرکتی که به نظر پیشینیان، اختصاص به مقولات چهارگانهٔ عرضی داشته و از این روی امکان اینکه زمان، کمیّتی برای

جوهر جسمانی باشد را نفی می‌کرده‌اند. امّا آیا این مبنی صحیح است؟ و آیا اگر فرض کنیم که هیچ حرکت عرضی در عالم نمی‌بود جایی برای مفهوم زمان هم وجود نمی‌داشت؟

۲. حرکتی که واسطهٔ ارتباط بین اجسام و زمان است چگونه واسطه‌ای است؟ آیا واسطهٔ در ثبوت است و در نتیجه، خود اجسام هم حقیقتاً به واسطهٔ حرکت، زماندار می‌شوند، یا واسطهٔ در عروض است و هیچ گاه خود اجسامِ حقیقتاً زماندار نخواهند بود و به دیگر سخن: اتّصاف جوهر جسمانی به زمان، اتّصافی بالعرض می‌باشد؟

شاید جوابی که بایستی بر اساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شقّ دوم باشد، ولی آیا به راستی می‌توان پذیرفت که خود اجسام، صرف نظر از دگرگونی‌های پیوسته و تدریجی‌شان متّصف به زمانداری نمی‌شوند؟ و آیا اگر فرض کنیم که همهٔ دگرگونی‌ها به صورت دفعی امّا پی‌درپی تحقق یابد میان آن‌ها تقدّم و تأخّر زمانی نخواهد بود؟

اکنون فرض می‌کنیم که ایشان حرکت را واسطه در ثبوت می‌دانسته اتّصاف اجسام را به زمانداری بعد از وقوع حرکت، اتّصافی حقیقی می‌شمرده‌اند. لازمهٔ این فرض آن است که اجسام ذاتاً قابلیّت اتّصاف به این کمیت حاصل از حرکت را داشته باشند هرچند قبل از تحقق حرکت، بالفعل واجد آن نباشند چنان که موم قبل از آنکه به شکل کره یا مکعّب درآید چنین قابلیتی را دارد؛ زیرا دارای امتداد و حجم است، امّا فلاسفهٔ پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی‌دیده‌اند، بنابراین چگونه می‌توانسته‌اند اتّصاف چنین موجودی را به صفتی که عین سیلان و بی‌قراری است بپذیرند؟ این درست مثل آن است که بخواهیم خط و سطح و حجم را هرچند به واسطهٔ علّتی به موجود مجرّد و فاقد امتدادی نسبت بدهیم به گونه‌ای که حقیقتاً متّصف به این کمیت‌ها بشود!

۳- سؤال دیگر آن است که رابطهٔ بین حرکت و زمان چگونه رابطه‌ای است؟

آیا حرکت، علّت پیدایش زمان است آن چنان که از ظاهر بسیاری از سخنان ایشان بر می‌آید یا تنها معروض آن است؟ و به هر حال، خود حرکت را باید از چه مقوله‌ای به حساب آورد؟ و اتّصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد؟

قبلاً اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق، حرکت را مقولهٔ عرضی مستقلی دانسته‌اند، و بعضی دیگر حرکت را امری دورویه دانسته: رویهٔ منتسب به فاعل آن (تحریک) را از مقولهٔ «أن یفعل» و رویه منتسب به منفعل و متحرک (تحرّک) را از مقولهٔ «أن ینفعل» شمرده‌اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته‌ایم. به هر حال، پاسخ به این بخش از سؤال، نیاز به دقّت بیشتری دارد. اما تعبیر علّت و معلولیت دربارهٔ حرکت و زمان را می‌توان نوعی توسعه در اصطلاح علّیّت به حساب آورد چنان که به نظایر آن در درس سی و هفتم اشاره شد.

٤ـ سؤال دیگری را نیز می‌توان طرح کرد و آن این است که اگر ملاک اختصاص زمان به حرکت، بی‌قراری ذاتی آن است این معنی در همهٔ حرکات، یافت می‌شود پس چرا فلاسفه، پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اطلس، نسبت داده‌اند؟ و آیا اگر فلک اطلس نمی‌بود یا حرکتی نمی‌داشت دیگر پدیده‌های جهان دارای تقدم و تأخر زمانی نمی‌بودند؟ و اساساً چگونه می‌توان عَرضی را که قائم به موضوع خودش می‌باشد ظرفی برای سایر اشیا و پدیده‌ها دانست؟

به این سؤال هم به این صورت می‌توان پاسخ داد: زمانی که فلاسفه پیدایشش را به فلک اقصی نسبت داده‌اند زمان مستمرّ و دائمی یا به تعبیر دیگر زمان مطلق است و این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه هر یک از پدیده‌های خاص، زمان محدود و مخصوصی داشته باشند. و منظور از ظرف بودن زمان پدیدآمده از فلک برای سایر حوادث، بیش از این نیست که امتداد زمانی هر یک از آن‌ها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک، انطباق می‌یابد.

ولی می‌دانیم که «این خانه، از پای‌بست، ویران است»؛ زیرا فرضیّهٔ افلاک، ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است.

با طرح این سؤالات و تلاش برای پاسخ‌گویی به آن‌ها روشن می‌شود که مسئلهٔ زمان به آن آسانی که در آغاز، تصور می‌شد قابل حلّ نیست و نظریهٔ مشهور میان فلاسفه، نظریهٔ قانع‌کننده‌ای نمی‌باشد.

اکنون نوبت آن فرارسیده که به بیان ابتکار صدرالمتألّهین در این زمینه بپردازیم.

نظریهٔ صدرالمتألّهین

صدرالمتألّهین با پذیرفتن نقطه‌های مثبتی که در سخنان پیشینیان در پیرامون زمان، وجود داشته و با تکیه بر آن‌ها به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودها و کاستی‌های نظریهٔ ایشان می‌پردازد و در نتیجه، نظریهٔ جدیدی را ارائه می‌دهد که مسئلهٔ زمان و مسئلهٔ حرکت جوهریّه را توأماً حل می‌کند و حقّاً باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات وی در فلسفه به شمار آورد.

امّا نقطه‌های مثبت عبارت‌اند از:

۱. زمان، امری ممتدّ و انقسام‌پذیر و به یک معنی از کلیّات است.

۲. زمان و حرکت، رابطه‌ای نزدیک و ناگسستنی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان، تحقق نمی‌یابد چنان که تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونیِ پیوسته و تدریجی، امکان ندارد. چه اینکه گذشت اجزا پی‌درپی زمان، خود نوعی دگرگونی تدریجی (حرکت) برای شئِ زماندار است.

اما نقطه‌های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آن‌ها برآمده عبارت‌اند از:

۱. ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجیهٔ اشیا دانسته‌اند در صورتی که به نظر وی آن‌ها از عوارض تحلیلیه می‌باشند و چنان نیست که بتوان برای آن‌ها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت، بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف، و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند و گرنه در ظرف خارج، بیش از یک وجود ندارند.

۲. ایشان حرکت را به اعراض، اختصاص داده‌اند و از این روی انتساب

بیواسطهٔ زمان را به اجسام، انکار کرده‌اند در صورتی که اصلی‌ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست؛ زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد بواسطهٔ امر دیگر متّصف به کمیت گذرا گردد چنان که توضیح آن در مبحث حرکت خواهد آمد. از این روی زمان را باید مستقیماً به خود آن‌ها نسبت داد و آن را بُعد چهارمی[1] برای آن‌ها به حساب آورد.

حاصل آنکه طبق نظریهٔ صدرالمتألّهین زمان عبارت است از بُعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا (طول و عرض و ضخامت) داراست.

اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سؤال‌های چهارگانهٔ مذکور این است که زمان، توأم با حرکت جوهریه‌ای است که عین وجود اجسام می‌باشد و اختصاصی به حرکات عَرَضی ندارد.

و پاسخ وی از سؤال دوم این خواهد بود که زمان و حرکت، دوگانگی وجودی ندارند تا یکی را علّت پیدایش دیگری بشماریم و اجسام را به واسطهٔ حرکت خارج از ذاتشان مرتبط با زمان بپنداریم تا جای سؤال از کیفیت این وساطت باشد، بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان، هم اتّصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتّصاف حقیقی به زمان و گذرایی. و همان‌گونه که امتدادهای مکانی چهره‌هایی از وجود آن‌هاست امتداد زمانی هم چهرهٔ دیگری از وجود آن‌ها می‌باشد.

و امّا جواب وی از اینکه حرکت از چه مقوله‌ای است این است که حرکت از مفاهیم و مقولات ماهوی نیست، بلکه مفهومی است عقلی که از نحوهٔ وجود مادیّات، انتزاع می‌شود چنان که مفهوم ثبات، از نحوهٔ وجود مجرّدات، انتزاع می‌گردد. و همان‌گونه که ثَبات امری نیست که در خارج، عارض موجود مجرّد و ثابت شود حرکت هم عَرَض خارجی برای موجود مادّی نیست و این، ذهن

---

۱. باید توجّه داشت که اصطلاح فلسفی، «بُعد چهارم» غیر از اصطلاح فیزیکی آن در نظریهٔ اینشتاین است.

انسان است که وجود را تحلیل به ذات و صفت، و عارض و معروض می‌کند.

همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حوادث روشن است؛ زیرا زمان ظرف مستقلّی از اشیا و پدیده‌ها نیست که وجود جداگانه‌ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد، بلکه همانند حجم اجسام، صفتی ذاتی و درونی برای آن‌هاست و طبعاً هر پدیده‌ای، زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شئون وجودش به شمار می‌رود. نهایت این است که برای تعیین تقدّم و تأخّر آن‌ها نسبت به یکدیگر باید امتداد زمانی طولانی‌تری را در نظر گرفت و با تطبیق زمان‌های دیگر بر آن، موقعیت زمانی هر یک را تعیین کرد. و اگر فلکی وجود داشته باشد که امتداد زمانی آن از هر موجود زمانی دیگری بیشتر باشد می‌توان این نقش را به آن سپرد، و اگر وجود نداشته باشد (چنان که ندارد) همان امتداد گذرای کلّ عالم جسمانی، ملاک تعیین موقعیت زمانی پدیده‌های جزئی خواهد بود چنان که حجم کل عالم، مناط تعیین موقعیت مکانی پدیده‌های جزئی است.

از اینجا هم‌زادی و هم‌گامی زمان و مکان به صورت روشن‌تری جلوه می‌کند و ژرفای تفسیری که برای مکان، ارائه دادیم بیشتر نمودار می‌گردد.

بیان چند نکته

۱. واژهٔ «آن» که در محاورات عرفی به معنای جزء کوچکی از زمان به کار می‌رود در اصطلاح فلسفی به معنای منتهی‌الیه قطعه‌ای از زمان و به منزلهٔ نقطهٔ نسبت به خط می‌باشد و همان‌گونه که از تقسیم خط هیچ گاه به نقطه نمی‌رسیم یعنی خط تا بی‌نهایت، قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دارای امتداد خواهد بود هرچند ذهن ما نتواند امتدادهای خیلی کوچک را تصوّر کند، همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود و هیچ گاه از تجزیهٔ زمان به «آن» نمی‌رسیم. بنابراین، ترکیب زمان از آنات پی‌درپی توهّمی بیش نیست.

۲. واژهٔ «دهر» که در عرف به معنای زمان طولانی است در اصطلاح فلسفی به

منزلهٔ ظرفی نسبت به مجرّدات، در مقابل زمان برای مادّیات تلقّی می‌شود در واقع، نشانهٔ مبرّی بودن آن‌ها از امتداد زمانی است. چنان که واژهٔ «سرمد» را به مقام الهی، اختصاص می‌دهند که نشانهٔ تعالیِ وجود اقدس الهی از صفات همهٔ مخلوقات می‌باشد.

همچنین این دو واژه گاهی در برابر مقولهٔ نسبیِ «متی» به کار می‌روند و از این روی گفته می‌شود که نسبت مجرّدات به مادّیات «دهر» و نسبت مقام الهی به مخلوقات «سرمد» است و نیز گفته می‌شود که خدای متعال، تقدّم سرمدی بر همهٔ مخلوقات دارد و مجرّدات، تقدّم دهری بر حوادث مادّی دارند.

۳. فلاسفهٔ پیشین که زمان را از لوازم حرکات عَرضی می‌دانستند جوهر اجسام و قدر متیقّن جوهر فلک را فراتر از افق زمان می‌شمردند و برای آن، معیّت دهری با زمان، قائل بودند. اما با توجه به حرکت جوهریه و نفوذ زمان و گذرایی در ذات موجودات مادّی باید همهٔ آن‌ها را بی‌استثنا، زمانی دانست.

٤. تقدّم و تأخّر زمانی، مخصوص حوادثی است که در عمود زمان، قرار می‌گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می‌باشند. و امّا موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبرّی از دگرگونی و گذرایی باشد نسبتِ تقدّم و تأخّر با امور زمانی نخواهد داشت، بلکه در واقع وجود او محیط بر زمانیات بوده، گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و به همین جهت گفته‌اند که حوادث پراکنده در پهنهٔ زمان، در ظرف دهر، اجتماع خواهند داشت «المتفرّقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر».

خلاصه

۱. تعریف معروف زمان این است: کمیت متّصل قرارناپذیری است که به واسطهٔ حرکت، عارض بر اجسام می‌شود.

۲. بعضی از فلاسفهٔ پیشین، حرکت را مقوله‌ای مستقل، و بعضی آن را از قبیل «أن یفعل» و «أن ینفعل» دانسته و دیگران بیان روشنی دربارهٔ آن ندارند.

۳. همچنین ایشان حرکت را منحصر در چهار مقولهٔ عرضی دانسته‌اند و حرکت وضعی فلک اقصی را منشأ پیدایش زمان، معرّفی کرده‌اند.

٤. علّت اینکه زمان را کمیّت حرکت دانسته‌اند این است که زمان امری گذرا و بی‌قرار است و چیزی می‌تواند معروض بی‌واسطهٔ آن، واقع شود که ذاتاً قرارناپذیر باشد.

٥. اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه‌اش این است که اجسام حقیقتاً متصف به زمان نشوند، و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه‌اش این است که ذاتاً دگرگون‌شونده باشند تا قابلیّت اتصاف به این کمیت بی‌قرار را داشته باشند.

٦. ممکن است منظور ایشان از زمنی که از حرکت فلک پدید می‌آید زمان مطلق باشد و وجود زمان‌های خاص ناشی از حرکت هر جسمی را انکار نکرده باشند. و نیز ممکن است منظور ایشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پدیده‌های جزئی، انطباق زمان‌های جزئی آن‌ها بر اجزا زمان مطلق باشد.

۷. صدرالمتألّهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند به طور اجمال پذیرفت و آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) زمان، امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیاب است.

ب) زمان، با حرکت، رابطه‌ای ناگسستنی دارد.

۸ وی در دو مطلب اساسی دربارهٔ زمان با گذشتگان مخالفت کرد:

الف) زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجیه می‌شمردند از عوارض تحلیلیهٔ وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن، انفکاک‌پذیرند.

ب) حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و به ویژه، حرکت دَوری فلک می‌پنداشته‌اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدین وسیله زمان را از شئون ذات آن‌ها معرفی کرد.

۹ـ حقیقت زمان به نظر وی عبارت است از: بُعد و امتدادی گذرا که هر جسمی در ذات خود علاوه بر امتدادهای ناگذرا (طول و عرض و ضخامت) از آن برخوردار است.

۱۰. وی وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی‌داند تا یکی علت برای دیگری باشد و حرکت واسطه‌ای برای ارتباط اجسام با زمان، تلقی گردد و سئوال از کیفیت این وساطت به میان آید که وساطت در عروض است یا در ثبوت.

۱۱. صدرالمتألّهین حرکت را از قبیل ماهیّات و مقولات نمی‌داند تا سؤال شود که از چه مقوله‌ای است، بلکه آن را مفهومی عقلی می‌داند که از نحوهٔ وجود مادیات، انتزاع می‌شود همان گونه که مفهوم ثبات از نحوهٔ وجود مجرّدات، انتزاع می‌گردد.

۱۲ـ وی برای هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود، قائل است که بُعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد. و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی (بنا بر فرض ثبوت آن) می‌داند که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آن‌ها انتزاع می‌شود.

۱۳. «آن» در اصطلاح فلسفی، منتهی‌الیه قطعات زمانی و به منزلهٔ نقطه نسبت به خط است و هیچ گونه امتدادی ندارد و از این روی، ترکیب یافتن زمان از

آنات، محال می‌باشد؛ زیرا هیچ گاه از ترکیب اشیا بی‌امتداد، امری ممتد به وجود نخواهد آمد.

۱٤. دهر در اصطلاح فلاسفه به منزلهٔ ظرفی برای مجرّدات، در مقابل زمان برای مادیات است چنان که در مورد خدای متعادل، واژهٔ «سرمد» را به کار می‌برند. نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقولهٔ «متیٰ» و دارای مفهوم نسبت، استعمال می‌شود و از این رو است که می‌گویید: نسبت ثابتات به متغیرات، دهر است.

۱٥. بنا بر ثبوت حرکت جوهریه، وجود همهٔ اجسام، گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی، دهری نخواهد بود.

۱٦. تقدّم و تأخّر زمانی، مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت به زمانی به هیچ پدیده‌ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده، نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان، نسبت به او مجتمع خواهند بود. و از اینجاست که گفته‌اند: «المتفرقات فی وُعاء الزمان مجتمعات فی وُعاء الدهر».

پرسش

۱. قبل از صدرالمتألّهین، مسئلهٔ زمان به چه صورتی حل شده بود؟
۲. چرا فلاسفه، زمان را کمیّت حرکت، معرّفی می‌کردند؟
۳. خود حرکت را از چه مقوله‌ای می‌دانستند؟
٤. به نظر صدرالمتألّهین مفهوم حرکت چگونه مفهومی است؟
۵. فلاسفه چه حرکتی را واسطه در اتّصاف اجسام به زمان می‌دانستند؟
٦. منظور ایشان وساطت در ثبوت بود یا وساطت در عروض؟
۷. به نظر صدرالمتألّهین عروض زمان نسبت به اجسام، بی‌واسطه است یا با واسطه؟
۸. به چه معنی می‌توان حرکت را علّت پیدایش زمان به شمار آورد؟
۹. طبق نظریهٔ صدرالمتألّهین چه رابطه‌ای میان زمان و حرکت وجود دارد؟
۱۰. زمان مطلق چیست؟ و چگونه ظرفی برای پدیده‌های جزئی به حساب می‌آید؟
۱۱. قدر مشترک بین نظریهٔ صدرالمتألّهین و نظریهٔ پیشینیان چیست؟
۱۲. نقاط اختلاف اساسی بین آن‌ها کدام است؟
۱۳. تعریف صحیح زمان چیست؟
۱٤. «آن» چیست و چه نسبتی با زمان دارد؟
۱۵. مفهوم فلسفی دهر را بیان کنید.
۱٦. اصطلاح فلسفی سرمد چیست؟
۱۷. آیا در میان مادّیات، موجودی یافت می‌شود که ظرف وجودش دهر باشد؟
۱۸. معنای اجتماع زمانیات در وُعاء دهر چیست؟



درس چهل و چهارم
انواع جواهر

شامل

نظریّات دربارهٔ انواع جواهر
جوهر جسمانی
جوهر نفسانی
دو برهان بر تجرّد نفس

نظریات دربارهٔ انواع جواهر

دربارهٔ انواع جواهر مادّی و مجرّد، اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد: پیروان مشّائین، جوهر را به پنج قسم، تقسیم کرده‌اند:

۱. جوهر عقلانی که مجرّد تامّ است و علاوه بر اینکه ذاتاً دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلّقی هم به موجود مادّی و جسمانی ندارد.

باید توجّه داشت که اطلاق «عقل» بر چنین موجودی، ربطی به عقل به معنای قوّهٔ درک‌کنندهٔ مفاهیم کلّی ندارد و استعمال واژهٔ عقل دربارهٔ آن‌ها از قبیل اشتراک لفظی است چنان که علما اخلاق، عقل را به معنای سوم نیز به کار می‌برند.

۲. جوهر نفسانی که ذاتاً مجرّد است ولی تعلّق به بدن (موجود جسمانی) می‌گیرد، بلکه بدون بدن، امکان پیدایش ندارد هرچند ممکن است پس از پدید آمدن، تعلّقش از بدن، قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند.

۳. جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است، و ما نمودهای آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل، اثبات می‌نماییم. مشّائین هر جوهر جسمانی را مرکّب از دو جوهر دیگر به نام «مادّه» و «صورت» می‌دانند.

٤. مادّه یا هیولی که به عقیدهٔ ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیّت، که در همهٔ اجسام، اعمّ از فلکی و عنصری، موجود است ولی مادّهٔ هر فلکی تنها صورت خاصّ خودش را می‌پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک، محال است امّا مادهٔ عنصری، انواع صور مختلف (به جز

صورت فلکی) را می‌پذیرد و از این جهت، عالم عناصر، عالم تحوّلات و تبدّلات و کون فسادها است.

۵. صورت که حیثیّت فعلیّت هر موجود جسمانی و منشأ آثار ویژهٔ هر نوع مادّی است. صورت، انواع مختلفی دارد که از جملهٔ آن‌ها صورت جسمیّه است که در همهٔ جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست. صورت‌های دیگری نیز هست که متناوباً همراه با صورت جسمیّه در انواع مختلف جسمانی، تحقّق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی.

از سوی دیگر، شیخ اشراق، وجود هیولی را به عنوان یک جوهر بدون فعلیّت و جزئی از جوهر جسمانی، انکار کرده و صورت جسمیّه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی را به عنوان اعراضی برای جوهر جسمانی، پذیرفته است. و در میان پنج نوع جوهری که مشّائین قائل شده‌اند تنها سه نوع از آن‌ها (جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی) را قبول کرده است. ولی نوع دیگری از موجودات را به عنوان واسطه‌ای میان مجرّد تامّ و مادّی محض، به نام «اشباح مجرّده» و «صور معلّقه» اثبات کرده که بعداً در اصطلاح متأخّرین به نام «جوهر مثالی و برزخی» معروف شده است.

قبلاً اشاره شد که بارکلی، جوهر جسمانی و طبعاً مادّه و صورت مادّی را انکار کرده است. وی معتقد بود که آنچه را ما به عنوان اشیا مادّی، درک می‌کنیم در واقع صورت‌هایی است که خدای متعال در عالم نفس ما به وجود می‌آورد و واقعیّت آن‌ها همان واقعیّت نفسانی است و در ماوراء نفس، عالمی به نام عالم مادّی وجود ندارد.

نیز اشاره شد که هیوم، جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی (اعراض) را به صورت قطعی اثبات

کنیم؛ زیرا آن‌ها تنها اموری هستند که مورد تجربهٔ بی‌واسطه، قرار می‌گیرند.

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیّت مادّی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصوّر اینکه جهان مادّی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان، وجود دارد پنداری نادرست است؛ زیرا انسان با علم حضوری می‌یابد که صورت حسّی را خودش به وجود نمی‌آورد پس ناچار علّتی بیرون از خودش هست که به نحوی تأثیر در پیدایش ادراکات حسّیِ وی دارد.

و امّا فرض اینکه خدای متعال، بدون واسطه، این صورت‌های ادراکی را در نفس ما پدید می‌آورد ـ آن‌چنان که از سخنان منقول از بارکلی به دست می‌آید ـ نیز فرض صحیحی نیست؛ زیرا نسبت فاعل مجرّد به همهٔ نفوس و همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها مساوی است. پس پدید آمدن پدیدهٔ خاص در زمان معیّن، بدون وساطت فاعل‌های اِعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی، صورت نمی‌پذیرد گو اینکه همهٔ عالم هستی آفریدهٔ خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می‌فرماید. چنان که در جای خودش بیان خواهد شد. به علاوه، با انکار وجود مادّه، جایی برای نفس به عنوان جوهر متعلّق به مادّه، وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جواهر عقلانی و مجرّدات تامّ به حساب آورد در صورتی که مجرّد تام، معروض اعراض و دست‌خوش دگرگونی‌ها واقع نمی‌شود.

حاصل آنکه: اعتقاد به جهان مادّی، علاوه بر اینکه یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی «فطری» است مقتضای برهان عقلی نیز هست.

دراین میان، بعضی از اندیشمندان غربی، اظهار داشته‌اند که آنچه از جهان مادّی، قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربهٔ حسّی، قرار می‌گیرد. و چیز دیگری به نام «جوهر جسمانی» قابل اثبات نیست؛ مثلاً، هنگامی که یک سیب، مورد ادراک حسّی ما قرار می‌گیرد به وسیلهٔ چشم، رنگ و شکل آن را

می‌بینیم و بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن، مزه‌اش را می‌چشیم امّا با هیچ حسّی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بوی و مزه و مانند آن‌ها چیز دیگری، به نام جوهر سیب، وجود دارد که محلّ این اعراض می‌باشد.

در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حسّ جوهرشناس نداریم امّا با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متّصف به آن شود و در این صورت، «عرض» خواهد بود. و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت، آن را «جوهر» می‌نامیم. پس آنچه متعلّق ادراکات حسّی، قرار می‌گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود. و به هر حال، از نظر عقل، چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست. و امّا تعیین جواهر و اعراض خارجی، مسئلهٔ دیگری است که فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم.

جوهر نفسانی

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس، عین وجود آن است و هر انسانی کمابیش از چنین علمی برخوردار است، ولی این علم، مراتبی دارد و در آغاز، مرتبهٔ ضعیفی از آن، تحقّق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می‌باشد و از این جهت مورد آگاهی، قرار نمی‌گیرد. تدریجاً آگاهی ضعیفی نسبت به آن، پیدا می‌شود. ولی باز هم در حدّی نیست که بتواند تفسیر ذهنیِ روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن، اشتباه می‌کند. هر قدر وجود نفس، کامل‌تر و مرتبهٔ تجرّدش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا به حدّی که آن را با روشنی کامل می‌یابد که جوهری است مجرّد و مستقلّ از بدن. امّا چنین علمی جز برای کسانی که مراحلی از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از این روی، اکثر انسان‌ها برای حصول علم

آگاهانه به تجرّد نفس، نیازمند به برهان می‌باشند.

برای اثبات تجرّد نفس، راه‌های گوناگونی وجود دارد که بررسی همهٔ آن‌ها در خور کتاب مستقلّی است. از جملهٔ آن‌ها دلایلی است که با استفاده از رؤیاها و احضار ارواح و خواب‌های مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیا خدا و مانند آن‌ها اقامه می‌شود و بعضی از مقدّمات آن‌ها برای کسانی که اطلّاع مستقیم نداشته باشند از راه نقل، ثابت شود. و حقیقت این است که این‌گونه منقولات، فوق حدّ تواتر است.

در یک دستهٔ دیگر از دلایل، از مقدّماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و به خصوص روانشناسی و زیست‌شناسی، اثبات گردد مانند این مقدّمه که همهٔ اندام‌ها و سلول‌های بدن تدریجاً عوض می‌شود و حتّی سلول‌های مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از موادّ جدید، دگرگون می‌شوند درحالی‌که نفس، وجود شخصی ثابتی دارد که در طول ده‌ها سال باقی می‌ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است.

امّا برهان‌های فلسفی خالص برای تجرّد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته براهینی که از تحلیلِ همان علم حضوری متعارف، حاصل می‌شود، و یک دسته براهینی که نخست، تجرّد پدیده‌های نفسانی مانند ادراک و اراده و محبّت را ثابت می‌کند و آن‌گاه تجرّد موضوع آن‌ها که نفس است اثبات می‌گردد. و چون در آینده از تجرّد کیفیّات نفسانی به ویژه از تجرّد علم و ادراک، بحث خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیماً تجرّد نفس را به ثبوت می‌رساند بسنده می‌کنیم.

دو برهان بر تجرّد نفس

۱. ابن سینا در اشارات، برهانی برای تجرّد نفس، اقامه کرده که حاصل آن این است: اگر انسان در محیطی باشد که اشیا خارجی توجّه او را جلب نکند و موقعیّت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجّه به بدن شود یعنی گرسنگی

و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتّی هوا نیز کاملاً آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و به قول ابن سینا «هواء طلق» باشد در چنین موقعیتی اگر توجّهش را متمرکز و در خودش یعنی همان «منِ درک‌کننده» کند به گونه‌ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می‌یابد درحالی‌که هیچ یک از اندام‌های بدن را نمی‌یابد، و آنچه را می‌یابد غیر از چیزی است که نمی‌یابد، پس نفس، غیر از بدن مادّی است.

این برهان چنان که ملاحظه می‌شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ‌الرئیس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجّه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادّی، موجب جلب توجّه ایشان به بدن و متعلّقات آن نگردد. و قبلاً اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحلی از کمال معنوی را پیموده باشند می‌توانند توجّه خودشان را کاملاً منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند. امّا افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجّه خودشان را از امور مادّی برگردانند باید این‌گونه شرایط را مراعات کنند.

۲. برهان دیگر بر تجرّد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان «من درک‌کننده» دقّت کنیم می‌بینیم وجود «من» امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلاً نمی‌توان آن را به دو «نیمه من» قسمت کرد در صورتی که اساسی‌ترین خاصیت اجسام، قسمت‌پذیری است چنان که در درس چهل و یکم توضیح داده شد. امّا چنین خاصیّتی در نفس، یافت نمی‌شود و حتی یتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار، مجرّد خواهد بود. نهایت این است که به بدن، تعلّق می‌گیرد و رابطهٔ وجودی خاصّی با آن دارد که هم در آن تأثیر می‌کند چنان که با ارادهٔ نفس، بدن حرکت می‌کند و هم از آن، اثر می‌پذیرد چنان که از گرسنگی و تشنگی، رنج می‌برد و بسیاری از تأثیر و تأثرات دیگر که باید در مباحث روان‌تنی مورد بررسی قرار گیرد.

خلاصه

۱. مشّائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند: جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی، مادّه، صورت.

۲. اشراقیّین فقط سه قسم از اقسام یادشده را پذیرفته‌اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده‌اند که در عین عدم تعلّق به مادّه، واسطه‌ای بین مجرّد تام و مادّی محض است و در لسان متأخرین به «جوهر مثالی» نامیده شده است.

۳. بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده است.

٤. اعتقاد به وجود جوهر جسمانی یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی، فطری است ولی می‌توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر:

پدیده‌هایی در نفس انسان پدید می‌آیند و با علم حضوری خطاناپذیر، شناخته می‌شوند و طبق قانون علّیت باید دارای علّتی باشند، امّا خود نفس علّت آن‌ها نیست؛ زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او به وجود می‌آیند، موجود مجرّد تامّی هم علّت بی‌واسطهٔ آن‌ها نخواهد بود؛ زیرا نسبت چنین موجودی به همهٔ نفوس و همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است و چنین چیزی علّت بی‌واسطه برای پدیده‌های حادث و دگرگون‌شونده نخواهد بود. پس علّت قابل تغییری در ورای نفس برای این پدیده‌ها وجود دارد اگر این علّت، جوهر جسمانی باشد که مدّعی ثابت است و اگر عرض باشد نیاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود.

۵. اگر جوهر مادّی (و از جمله، بدن انسان) وجود خارجی نداشته باشد، نفس هم به عنوان جوهر متعلّق به مادّه، وجود نخواهد داشت و می‌بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی، تلقّی کرد و در صورتی که مجرّد تام، دست‌خوش دگرگونی‌ها نمی‌شود.

٦. وجود جوهر نفسانی (= من درک‌کننده) با علم حضوری، درک می‌شود ولی چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه‌ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته

باشند ناچار باید تجرّد نفس را برای ایشان با برهان، اثبات کرد.

۷. دلایل تجرّد نفس بر چند دسته‌اند؟

الف) دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است. و این‌گونه مقدمات باید برای اکثر افراد، به وسیلهٔ نقل، ثابت شود.

ب) دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است.

ج) دلایل فلسفی که مستقیماً تجرّد نفس را اثبات می‌کند.

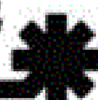
د) دلایل فلسفی که از راه تجرّد کیفیّات نفسانی، تجرّد آن را اثبات می‌کند.

۸. از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است:

همهٔ سلول‌های بدن در طول چند سال، عوض می‌شود و حتّی سلول‌های مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب موادّ غذایی جدید، تغییر می‌یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دست‌خوش تبدیل و تعویض و تعدّد و تکثّر نمی‌شود.

۹. اگر انسان در شرایط مساعدی توجّه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت درحالی‌که بدن را نمی‌یابد پس معلوم می‌شود که نفس، غیر از بدن است.

۱۰. اساسی‌ترین خاصیّت موجود جسمانی، قسمت‌پذیری است و عدم وجود این خاصیّت در نفس، دلیل جسمانی نبودن آن است.



پرسش

۱. مشائین چه انواعی را برای جوهر، قائل شده‌اند؟
۲. هر یک از انواع جوهر را طبق نظر ایشان تعریف کنید.
۳. نظر اشراقیّین در این زمینه چیست؟
٤. اشباح مجرّده یا صور معلّقه کدام‌اند؟
٥. نظر بارکلی را بیان و نقّادی کنید.
٦. نظر هیوم را بیان و نقّادی کنید.
۷. جوهر جسمانی را اثبات کنید.
۸. چرا با وجود علم حضوری به نفس، تجرّد آن برای همگان، روشن نیست؟
۹. دلایل تجرّد نفس بر چند دسته تقسیم می‌شوند؟
۱۰. سه دلیل برای تجرّد نفس، بیان کنید.

درس چهل و پنجم

دنبالهٔ بحث در انواع جواهر



شامل

جوهر عقلانی

قاعدهٔ امکان اشرف

جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلاسفهٔ پیشین برای اثبات جواهر عقلانی، راه‌های پر پیچ و خمی را پیموده‌اند؛ مثلاً، همگی ایشان برای اثبات عقل اوّل که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات امکانی است به قاعدهٔ «الواحد» (= وحدت معلول در صورت وحدت علّت بی‌واسطه) تمسّک کرده‌اند، و از سوی دیگر، عقل فعّال را به عنوان فاعل قریب برای عالم عناصر (= مادون فلک قمر) و نیز به عنوان افاضه‌کنندهٔ مفاهیم عقلی به انسان و خزانهٔ معقولات وی، معرّفی نموده برای اثبات آن، وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند. و نیز برای اثبات عقول طولیّهٔ ده‌گانه از فرضیهٔ افلاک نه‌گانه، مدد گرفته نه عقل را به عنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز به عنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آن‌ها تصوّر کرده‌اند که با عقل فعّال مجموعاً عقول عشره را تشکیل می‌دهند. همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و مخصوصاً اشراقیّین برای اثبات عقول عرضیه (= مُثُل افلاطونیه) به قاعدهٔ «امکان اشرف» تمسّک کرده دلایلی برای اعتبار آن آورده‌اند. و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست.

امّا با توجّه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطهٔ علّیّت که در فلسفهٔ صدرالمتألّهین به اثبات رسیده راه ساده‌تر و در عین حال، متقن‌تری برای اثبات عالم عقلی به دست آمده است که می‌توان آن را تبیین جدیدی برای قاعدهٔ امکان اشرف، تلقّی کرد. از این روی، نخست به توضیحی پیرامون قاعدهٔ مزبور می‌پردازیم آن‌گاه نتیجه‌ای را که از آن برای مسئلهٔ مورد بحث می‌توان گرفت بیان می‌کنیم.

قاعدهٔ امکان اشرف

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدّم بر غیر اشرف، تحقّق یابد و علّیّتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد. پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم. و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئلهٔ مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی، اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده، در مرتبه‌ای مقدّم بر آن‌ها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آن‌ها باشد. پس وجود سایر جواهر، کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدّم بر آن‌هاست.

این قاعده از زمان شیخ اشراق، مورد عنایت خاصّ قرار گرفت و برای اثبات آن، برهانی به این صورت اقامه گردید.

اگر موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدّم بر غیر اشرف به وجود نیاید یا همراه آن به وجود می‌آید و یا در مرتبه‌ای متأخّر از آن و یا اصلاً به وجود نمی‌آید. امّا اگر همراه آن به وجود بیاید ـ چنان که مثلاً جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علّت نخستین صادر شوند ـ قاعدهٔ «الواحد» نقض می‌شود، و اگر بعد از آن به وجود بیاید ـ چنان که مثلاً جوهرِ عقلانی بعد از جوهر جسمانی به وجود بیاید و جوهر جسمانی، واسطه در صدور آن باشد ـ لازمه‌اش این است که وجود علّت، پست‌تر از وجود معلول باشد، و اگر اصلاً به وجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیّت علّیّت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علّت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد! پس تنها این فرض، صحیح است که موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدّم بر غیر اشرف به وجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد.

بعداً این دلیل که مبتنی بر قاعدهٔ «الواحد» است مورد مناقشه و نقض و ابرام، قرار گرفت و از جمله، مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیل‌های

دیگری نیز برای اثبات آن، بیان کرد که بررسی آن‌ها در خور این نوشتار نیست.

ولی چنان که اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفهٔ صدرالمتألهین می‌توان این قاعده را به صورت متقن‌تری تبیین کرده و تقریر آن این است:

رابطهٔ علّیّت بین علّت و معلول، یک رابطهٔ ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول، وابستگی ذاتی به وجود علّت فاعلی دارد، و محال است که علّت و معلول، جابه‌جا شوند و وجود علّت، وابسته به وجود معلول گردد، چنان که محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد. نیز رابطهٔ علّیّت، یک رابطهٔ ضروری است و محال است که وابستگی وجودیِ معلول به علّت، زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن، تحقّق یابد. پس امکان معلولیّت، مساوی با ضرورت آن است، و به دیگر سخن: نمی‌توان رابطهٔ علّیّت بین دو موجود را به صورت امکان خاص (= سلب ضرورت از طرفین) در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آن‌ها برای دیگر و هم معلول بودنش ممکن باشد و هیچ کدام ضرورتی نداشته باشد. پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن به وجود نخواهد آمد.

از سوی دیگر، در مباحث علّت و معلول، ثابت شد که ملاک معلولیّت، ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کامل‌تر و قوی‌تری را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیف‌تر شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن، استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجّه به این دو مقدّمه، قاعدهٔ مزبور به این صورت در می‌آید: اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آن‌ها قوی‌تر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علّت وجود آن به شمار آید و به دیگر سخن: میان آن‌ها تشکیک خاص، برقرار باشد هر موجود قوی‌تری در مرتبهٔ مقدّم بر موجود ضعیف‌تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علّت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل‌تر از آن، محال باشد و امکان معلولیّت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده، وجود جوهر عقلانی که کامل‌تر از دیگر جواهر است و می‌تواند علّت برای وجود آن‌ها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبهٔ بی‌نهایت شدید وجود (= خدای متعال) و مراتب نازلهٔ وجود خواهد بود.

بر این اساس می‌تواند وجود عقول عرضیّه را نیز اثبات کرد یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچ کدام علّیّتی نسبت به دیگری نداشته باشد امّا هر کدام از آن‌ها علّت برای یک نوع از موجودات نازل‌تر باشد و فقط کمالات همان نوع را به صورت کامل‌تر و بسیط‌تری دارا باشد.

امّا چند نکته را باید در نظر داشت: یکی آنکه عقول عرضیّه، معلول یک یا چند عقل کامل‌تر از خودشان خواهند بود؛ زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همهٔ آن‌ها باشد و در سلسلهٔ علل آن‌ها قرار گیرد و قبلاً گفته شد که امکان علّیّت، مساوی با ضرورت آن است.

نکته دوم آنکه هیچ کدام از عقول عرضیّه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیّت واحدی را نخواهند داشت؛ زیرا انتزاع ماهیّت نوعیهٔ واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتّی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علّت برای دیگری می‌باشد ماهیّت واحدی نخواهند داشت.

و نکتهٔ سوم آنکه این قاعده نمی‌تواند تعداد عقول را ثابت کند. و .ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه، چند واسطه، وجود دارد نداریم و فرضیهٔ عقول عشره چون مبتنی بر فرضیهٔ افلاک نه‌گانه بوده با ابطال آن باطل می‌شود.

جوهر مثالی

چنان که در درس قبلی اشاره شد اشراقیّین عالم دیگری را به نام «اشباح مجرّده» یا «صور معلّقه» اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت، در لسان متأخّرین به «عالم برزخ» نامیده شده چنان که آن را «عالم مثال» نیز می‌نامند.

احتمالاً اشراقیّین این مطلب را از بیانات عرفا، الهام گرفته باشند و یا خودشان

از راه مکاشفات به آن پی برده باشند. و در نصوص دینی مطالبی به خصوص دربارهٔ عالم بزرخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آن‌ها وارد شده که به وسیلهٔ آن، قابل توجیه است.

لازم به تذکر است که شیخ اشراق، اصطلاح «برزخ» را دربارهٔ این عالم، به کار نمی‌برد و آن را بر عالم مادّی، اطلاق می‌کند. نیز باید توجّه داشت که اطلاق «مثال» بر این عالم به معنای دیگری غیر از مثال‌های افلاطونی است؛ زیرا آن‌ها مجرّد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات به شمار می‌رود که نه مانند جوهر عقلانی به کلّی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی، قسمت‌پذیر و مکان‌دار است، بلکه از قبیل صورت‌های خیالی است که در ذهن انسان، مرتسم می‌گردد و برای اینکه مثلاً نصف آن‌ها را تصوّر کنیم باید دو صورت کوچک‌تر را در ذهن خودمان به وجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگ‌تر، به دو نیمه تقسیم شود.

همچنین باید دانست که تعبیر «اشباح» و مانند آن دربارهٔ این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم، صورت‌های کم‌رنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبهٔ وجودی، ضعیف‌تر از آن‌ها می‌باشند، بلکه این تعبیر نشان‌دهندهٔ وجود صورت‌های ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیف‌تر از موجودات مادی نیستند، بلکه قوی‌تر از آن‌ها به شمار می‌آیند.

شیخ اشراق، صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شود را از قبیل اشباح مجرّده پنداشته، و نیز صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنّیان را مربوط به این عالم دانسته، بلکه ادراک حسّی را نیز مشاهدهٔ صورت‌های مثالی موجود در این عالم، تلقّی کرده است. ولی صدرالمتألّهین ادراکات حسّی را مربوط به مرتبهٔ مثالِ نفس دانسته چنان که در جای خودش توضیح داده خواهد شد. و امّا صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد. همچنین طبق ظواهر کتاب و سنّت، جنّ موجود

جسمانی لطیفی است که به تعبیر قرآن کریم از «آتش» آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می‌باشد و حتّی در تکلیف و ثواب و عقاب، با انسان، شریک است هرچند در اثر لطافت، مورد احساس افراد عادی، قرار نمی‌گیرد.

به هر حال، وجود اشباح مجرّد از مادّه، قابل انکار نیست و در روایات شریفه، تعبیراتی مانند «اشباح» و «اظلال» وارد شده که قابل انطباق بر آن‌هاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد. امّا اثبات آن‌ها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست.

بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعدهٔ امکان اشرف، این عالم را نیز اثبات کنند چنان که صدرالمتألّهین از قاعدهٔ دیگری که به نام «قاعدهٔ امکان اخس» تأسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار این است که نمی‌توان تشکیک خاص را به طور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی، اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال به حساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که برای صور حسّی و خیالی که در نفس انسان، تحقّق می‌یابد می‌توان مبادی جوهری مجرّدی را در نظر گرفت که افاضه‌کنندهٔ این صورت‌ها محسوب شوند. در عین حال که دارای مرتبهٔ عقلانی نیستند و بدین ترتیب، بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف، وجود آن‌ها را اثبات کرد.

حاصل آنکه: بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین ـ صلوات‌الله علیهم اجمعین ـ می‌باشد.

در پایان این مبحث، یادآور می‌شویم که تقسیم موجود به مادّی و غیر مادّی، یک تقسیم عقلی و دایر بین نفی و اثبات است امّا منحصر کردن عوالم غیر مادّی به عقل و نفس و مثال، حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیّین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده‌اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آن‌ها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود.

خلاصه

۱. فلاسفهٔ پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به قواعدی مانند قاعدهٔ «الواحد» و قاعدهٔ «امکان اشرف» تمسک کرده‌اند و عقول عشره را بر اساس فرضیهٔ افلاک نه‌گانه، اثبات نموده‌اند.

۲. مفاد قاعدهٔ امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخسّ، تحقق یابد، پس وجود اخسّ، کاشف از تحقق اشرف در مرتبهٔ مقدّم است.

۳. دلیل معروف این قاعده آن است که صادر شدن اشرف و اخسّ با یکدیگر، قاعدهٔ الواحد را نقض می‌کند، و لازمهٔ تأخّر اشرف این است که علّت پست‌تر از معلول باشد، و صادر نشدن اشرف به این معنی است که خدا هم صلاحیّت ایجاد آن را ندارد! پس باید اشرف قبل از اخسّ، صادر شود و واسطهٔ در صدور آن باشد.

۴. بر پایهٔ اصول فلسفهٔ صدرایی قاعدهٔ مزبور را می‌توان به این صورت بیان کرد: در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاصّ با یکدیگر دارند باید موجود اقوی، علّت موجود ضعیف و مقدّم بر آن باشد.

۵. دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شدهٔ آن است که اگر موجود اقوی در مرتبهٔ مقدم، وجود نیافته باشد لازمه‌اش این است که معلول، بدون علّت قریب به وجود آمده باشد و چیزی که امکان علّیّت نسبت به آن را داشته عملاً تأثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطهٔ علّیّ، امری ذاتی و ضروری است.

۶. از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی، امکان علّیّت نسبت به عالم مادّی را دارد باید در مرتبهٔ مقدّم بر آن به وجود آمده باشد.

۷. نیز می‌توان نتیجه گرفت که چون در ازا هر نوع از موجودات مادّی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرْضیه (مُثُل افلاطونیه) هم وجود داشته باشند.

۸. در مرتبهٔ سابق بر مرتبهٔ وجود عقول عرْضیّه باید طبق قاعدهٔ امکان اشرف یک یا چند عقل کامل‌تر وجود داشته باشد.

۹. هیچ کدام از عقول عرضیّه ماهیت مشترکی با معلولات خودشان نخواهند داشت.

۱۰. تعداد عقولی که واسطهٔ بین عقل اوّل و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیهٔ عقول ده‌گانه با ابطال افلاک نه‌گانه باطل شده است.

۱۱. جوهر مثالی از نظر مرتبهٔ وجود، بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از این روی «برزخ» نامیده می‌شود ولی شیخ اشراق، این واژه را در مورد موجود مادّی به کار می‌برد.

۱۲. جواهر مثالی یا مُثُل معلّقه غیر از مُثُل افلاطونی است.

۱۳. شیخ اشراق، صور مرآتی و صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود و نیز جنّیان را از قبیل «اشباح مجرّده» و مربوط به عالم مثال می‌داند و حتّی دیدن حسّی (ابصار) را به مشاهدهٔ آن‌ها تفسیر می‌کند.

۱٤. ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ادراک آن‌ها مانند دیگر صورت‌های حسّی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبهٔ مثال نفس است. و امّا جنّ، موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.

۱۵. در نصوص دینی تعبیراتی مانند «اشباح» و «اظلال» و «مثال» یافت می‌شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است.

۱٦. عمده دلیل بر وجود عالم مثال، مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه، تأیید می‌شود.

۱۷. بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند به استناد قاعدهٔ امکان اشرف، عالم مثال را نیز اثبات کنند.

۱۸. جریان این قاعده، منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست، و اثبات چنین مطلبی آسان نیست.

۱۹. شاید بتوان از قاعدهٔ مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازا هر نوع از صورت‌های ادراکی که در نفس انسان به وجود می‌آید می‌توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد.

۲۰. منحصر دانستن عوامل مجرّد در عالم عقلی و عالم مثالی، برهانی نیست و از این روی، وجود نوعی دیگر از عوالم مجرّد را نمی‌توان نفی کرد.

پرسش

۱. فلاسفه، جواهر عقلانی را چگونه اثبات کرده‌اند؟
۲. مفاد قاعدهٔ امکان اشرف و دلیل معروف آن را بیان کنید.
۳. این قاعده را بر اساس اصول صدرایی تقریر و اثبات کنید.
٤. چه نتایجی از این قاعده به دست می‌آید؟
۵. آیا تعداد عقول طولیّه و عقول عرْضیه را می‌توان تعیین کرد؟ چرا؟
٦. جوهر مثالی چیست؟ و چه تفاوتی میان مُثُل معلّقه و مُثُل افلاطونیه، وجود دارد؟
۷. آیا می‌توان ماهیت عقول عرضیه را همان ماهیت موجوداتی دانست که از آن‌ها صادر می‌شوند؟ چرا؟
۸. دلیل وجود جوهرهای مثالی چیست؟
۹. آیا می‌توان برای اثبات عالم مثال از قاعدهٔ امکان اشرف، استفاده کرد؟ چرا؟
۱۰. آیا می‌توان عوامل مجرّد را منحصر در عالم عقلی و عالم مثالی دانست؟ چرا؟

درس چهل و ششم

مادّه و صورت

شامل

نظریّات فلاسفه دربارهٔ مادّه و صورت

دلیل نظریهٔ ارسطوییان

نقد

نظریّات فلاسفه دربارهٔ مادّه و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرّد و یک نوع جوهر مادّی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آن‌ها را اثبات کردیم. ولی قبلاً از پیروان مشّائین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکّب از دو جوهر دیگر به نام مادّه و صورت می‌دانند که اوّلی، حیثیت قوّهٔ اجسام و دیگری حیثیت فعلیّت آن‌هاست. اینک به بررسی این نظریّه می‌پردازیم:

امّا پیش از هر چیز باید یادآور شویم که مادّه به معنای زمینهٔ پیدایش موجود جدید و پذیرندهٔ فعلیّت آن تقریباً مورد قبول همهٔ فیلسوفان است چنان که مثلاً آب را مادّهٔ بخار، یا خاک را مادّهٔ نبات و حیوان، یا دانه و هستهٔ گیاه را مادّهٔ آن می‌نامند و موجودی که مادّهٔ موجودات دیگر باشد ولی خودش از مادّهٔ قبلی پدید نیامده، به اصطلاح دارای «وجود ابداعی» و بی‌نیاز از علّت مادّی باشد را مادّةالموادّ یا هیولای اُولی می‌خوانند. و اختلاف نظر ارسطوییان با دیگران در این است که آیا هیولای اُولی جوهر فعلیّت‌داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوّهٔ محض و فاقد هر گونه فعلیّتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورت‌های جسمانی است؟ نظر ارسطوییان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفهٔ اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده‌اند و صدرالمتألّهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است. گو اینکه در پاره‌ای از موارد هیولی را «امری عدمی» نامیده و در برخی از موارد آن را به عنوان سایه‌ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در نظر

می‌گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنان که مفهوم «سایه» از روشنایی ضعیف، انتزاع می‌شود و وجودی ورای نور ندارد.[1] و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند.[2]

امّا به فرض وجود هیولای اُولی به عنوان یک جوهر فاقد فعلیّت به نظر می‌رسد که مادّه و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آن‌ها را در عرْض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که مادّه و صورت را به عنوان دو نوع از جوهر مادّی به حساب می‌آوردند و توضیح می‌دادند که مادّهٔ نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیّه نیست و مجموع مرکّب از آن‌ها «جسم» نامیده می‌شود. ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتاً فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و به نظر می‌رسد که در این مسئله، حق با شیخ اشراق و علامهٔ طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند.

با انکار هیولای اُولی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیّت، جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اُولی و فعلیت‌بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند؛ زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده، جوهر فعلیت‌داری است که مرکّب از ماده و صورت نمی‌باشد، نهایت این است که صورت‌های جدیدی متناوباً یا مجتمعاً در آن تحقق می‌یابد، چنان که صورت عنصری خاصی در آن پدید می‌آید و با رفتن آن، صورت عنصری دیگری جایگزین می‌شود امّا صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعاً به وجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم حلول می‌نمایند، یعنی اجزا آن‌ها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شوند، ولی در همهٔ این تحولات، جسم به عنوان یک جوهر فعلیّت‌دار همواره باقی می‌ماند، هرچند بعضی از فلاسفه جوهر بودن

---

۱. ر.ک: اسفار، ج ۵، ص ۱٤٦، و مبدأ و معاد: ص ۲٦۵.

۲. ر.ک: معتبرابوالبرکات: ج ۳، ص ۲۰۰.

صورت‌های جدید را انکار کرده‌اند و آن‌ها را تنها به عنوان اعراضی برای جسم پذیرفته‌اند.[1]

در صورتی که هیولای بدون فعلیّت انکار شود امّا صورت‌های نوعیه به عنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند، می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلّی تقسیم کرد: یکی جوهری که احتیاج به محلّی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است، و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح، منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورت‌های نوعیّه، مانند صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی. امّا با انکار جوهریّت این‌گونه صورت‌ها، جوهر جسمانی و مادّی منحصر به جسم خواهد بود.

دلیل نظریّهٔ ارسطوییان

ارسطوییان که قائل به هیولای اُولی به عنوان جوهر فاقد فعلیّت هستند، دو دلیل قریب‌المأخذ آورده‌اند که یکی به نام «برهان قوّه و فعل» و دیگری به نام «برهان وصل و فصل» نامیده می‌شود و حاصل آن‌ها این است:

در اجسام تغییراتی از قبیل اتّصال و انفصال و تبدیل و تبدّلات جوهری و عَرَضی پدید می‌آید؛ مثلاً جسم پیوسته و یکپارچه‌ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می‌گردد یا آب تبدیل به بخار می‌شود، یا هستهٔ درخت تبدیل به درخت می‌گردد، بدون شک در این تحوّلات گوناگون، چنان نیست که موجود اول به کلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض به وجود بیاید، بلکه یقیناً چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می‌ماند. امّا آنچه باقی می‌ماند صورت و فعلیتِ موجود قبلی نیست، پس ناچار جوهر دیگری در میان آن‌ها وجود دارد که رابطهٔ وجودی آن‌ها را با یکدیگر حفظ می‌کند و خودش ذاتاً اقتضای هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت، فعلیت‌های مختلف و گوناگون را می‌پذیرد.

---

۱. ر.ک: مطارحات، ص ۲۸٤؛ حکمةالاشراق، ص ۸۸.

بدین ترتیب وجود جوهری ثابت می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن، پذیرش و قبول صورت‌هاست و به تعبیر فلسفی قوهٔ محض است.

به دیگر سخن: هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت فعلیت و واجدیت، و دیگری حیثیت قوّه و فاقدیت نسبت به فعلیت‌های آینده و این دو حیثیت مباین با یکدیگر هستند، پس هر موجود جسمانی مرکّب از دو امر عینی متباین می‌باشد، و چون ممکن نیست که وجود جوهر مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض باشد، ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیّت فعلیّت، و دیگری حیثیت قوهٔ آن می‌باشد.

این دلیل را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد یا آن را دلیل دیگری تلقی نمود: هر جسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد، مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات (قوّه و فعل)، چنان که هر جسمی امکان تبدیل شدن به دو یا چند جسم دیگر از نوع خودش را دارد (وصل و فصل)، این امکان تبدیل و تغییر، نوعی کیفیت است که به نام «کیفیت استعدادی» یا «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و قابل شدت و ضعف، و کمال و نقص است، چنان که استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی‌روح، بیش از استعداد نطفه می‌باشد.

این عَرَض نیاز به یک موضوع جوهری دارد، ولی نمی‌توان موضوع آن را جوهری فعلیت‌دار دانست؛ زیرا باید برای چنان جوهری امکان پیدایش چنین کیفیّتی را در نظر گرفت و امکان مفروض، کیفیت دیگری مسبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تا بی‌نهایت، و لازمه‌اش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر یا عرض جدیدی، بی‌نهایت اعراض تحقّق یابد که هرکدام تقدّم زمانی بر دیگری داشته باشد! پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچ گونه فعلیتی نداشته باشد.

نقد

دلایل ذکرشده از اتقان کافی برخوردار نیست و همگی آن‌ها کمابیش قابل مناقشه می‌باشد. امّا چون مفهوم محوری در همهٔ آن‌ها مفهوم «تبدیل و تبدّل» است، خوب است نخست توضیح مختصری پیرامون آن بدهیم، هرچند تفصیل مطلب در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد.[1]

تبدیل و تبدّل به چند صورت، قابل فرض است که مهم‌ترین فرض‌های مربوط به این مبحث عبارت است از:

الف) تبدیل و تبدّل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی.

لازم به تذکر است که به نظر امثال شیخ اشراق، تبدیل و تبدّل انواع از همین قبیل می‌باشد؛ زیرا ایشان صورت‌های نوعیه را از قبیل اعراض می‌دانند. همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس به نظر فیزیک‌دانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکول‌هاست نه از قبیل تغییرات جوهری.

ب) پیدایش صورت جوهری جدید در مادّه، مانند پیدایش صورت نباتی در خاک، بنا بر قول ارسطوییان که صورت‌های نوعیه را از قبیل جواهر می‌دانند.

ج) زایل شدن صورت جوهری حادث، از مادّه، مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان.

د) زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر، مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریهٔ ایشان.

ه) تعلّق جوهری مجرّد به مادّه بدون اینکه در آن حلول نماید (زیرا حلول، از ویژگی‌های مادّیات است) مانند تعلّق روح به بدن.

و) قطع تعلّق مزبور، مانند مردن حیوان و انسان.

---

۱. ر.ک: درس پنجاه و یکم.

با توجّه به این اقسام، سست بودن بیان اوّل روشن می‌شود؛ زیرا اگر تبدیل و تبدّل مربوط به اعراض جسم باشد، جوهر جسمانی با فعلیّت خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقد فعلیت نیست. همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلّق آن باشد (صورت پنجم و ششم) جوهر بدن با فعلیت خودش باقی است. نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید، یا از آن زایل شود، جوهر سابق محفوظ است. تنها در صورت چهارم جای چنین توهّمی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی، جوهر فعلیت‌داری باقی نمی‌ماند، پس امر مشترک بین آن‌ها جوهر فاقد فعلیت خواهد بود.

ولی باید به خاطر داشته باشیم که به نظر فلاسفه، صورت جسمیّه هیچ گاه فاسد و زایل نمی‌شود و اگر هیولای اُولی هم ثابت شود، بقا آن توأم با بقا صورت جسمیّه می‌باشد (صرف نظر از حرکت جوهریّه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد). با توجّه به این نکته، این سؤال مطرح می‌شود که اگر جسم را یک جوهر بسیط (= غیر مرکّب از مادّه و صورت) بدانیم که صورت دیگری در آن حلول کند یا از آن زایل شود، چه اشکال عقلی دارد؟

ممکن است بیان دوم را پاسخی از این سؤال تلقّی کرد، یعنی جسم با فعلیّت خودش نمی‌تواند صورت جدیدی را بپذیرد، بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصیّت ذاتی آن «پذیرش» باشد و ذاتاً اقتضا هیچ فعلیّتی را نداشته باشد.

امّا بیان دوم مبنی بر این است که حیثیّت‌های قوّه و فعل، دو حیثیّت عینی هستند و هر کدام از آن‌ها ما بازای خارجی خاصّی دارند و چون نمی‌توان وجود جسم را مرکّب از دو عَرض یا یک جوهر و یک عَرض دانست، ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازای این دو حیثیت بدانیم.

ولی اوّلاً، این مبنا قابل مناقشه است؛ زیرا مفهوم قوّه و فعل، مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفه، از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است که عقل با عنایت خاصی آن‌ها

را انتزاع می‌کند.[۱] به دیگر سخن: هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آن‌ها فاقد دیگری است (چنان که هستهٔ درخت، فاقد میوه است) ولی می‌تواند واجد آن بشود، مفهوم قوّه و قابلیّت را به موجود اول نسبت می‌دهیم، و هنگامی که واجد آن شد، مفهوم فعلیّت را از آن، انتزاع می‌کنیم. پس این مفهوم‌ها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسهٔ دو چیز با یکدیگر به دست می‌آیند و ما بازای عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتّی عرضی را اثبات کنیم که ماهیّت آن، ماهیّت قوّه و پذیرش باشد، چنان که اثبات رابطهٔ علیّت میان موجودات، چنین اقتضایی را ندارد که موجودی دارای ماهیّت علّت یا معلول باشد. و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اوّل و معقول ثانی است.

حاصل آنکه: جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود، نسبت به حلول آن «بالقوه» نامیده می‌شود، نه اینکه دارای یک جزء خارجی به نام «قوّه» باشد.

و ثانیاً مقدمهٔ دوم قابل منع است؛ زیرا ممکن است کسی وجود خارجی جسم (و نه ماهیّت آن) را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بداند، مخصوصاً بنا بر قول کسانی که اعراض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند. پس به فرض اینکه هر یک از دو حیثیّت قوه و فعل دارای ما بازا خارجی باشند، می‌توان ما بازا حیثیّت فعلیّت را جوهر جسمانی، و ما بازا حیثیت قوّه را یکی از اعراض آن به حساب آورد.

بیان سوم نیز دو مقدّمهٔ اساسی دارد: یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است، و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوّه و امکان قبلی است، پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوّه و امکان و استعداد باشد.

---

۱. ر.ک: درس پنجاه و دوم.

ولی این بیان نیز تمام نیست؛ زیرا اوّلاً، امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن ما بازاء عینی اثبات کرد؛ مثلاً، معنای اینکه هستهٔ درخت، امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد، این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود، تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ برمی‌آورد. پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آن‌هاست و امر عینیِ دیگری به نام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی‌توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست.

و ثانیاً، به فرض اینکه امکان استعدادی، کیفیتی عینی باشد، می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محظور تسلسل را دفع کرد، بدون اینکه نیازی به اثبات قوّهٔ جوهری (هیولای فاقد فعلیّت) باشد.

بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطالهٔ سخن از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم و تنها این نکته را یادآور می‌شویم که موجودیت، هم‌گام با فعلیت داشتن است، بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از این روی اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیّت باشد، فرض صحیحی به نظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولا در سایهٔ صورت فعلیت بیابد، با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوّهٔ محض بودن است، سازگار نیست.

ممکن است گفته شود که قوّهٔ محض بودن هیولا، نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جداشدنی نیست و در عین حال در سایهٔ علّت، وجوب بالغیر می‌یابد.

ولی باید توجّه داشت که امکان ذاتی برای ماهیّت، یک صفت عقلی محض است که ما بازاءِ خارجی ندارد، چنان که خود ماهیّت امری است اعتباری. امّا در مورد هیولا فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن، قوّهٔ محض است، و شاید به‌همین جهت صدرالمتألّهین هیولا را امری عقلی و عدمی نامیده است (دقّت شود).

خلاصه

۱. فرق اساسی نظریهٔ ارسطوییان با دیگران این است که آنان نخستین مادّه را جوهری فاقد هر گونه فعلیّت می‌شمارند. به خلاف دیگران که برای مادةالمواد هم فعلیّت قائل هستند فعلیتی که در جریان تحوّلات باقی می‌ماند.

۲. با نفی هیولای ارسطویی، صورت جسمیه هم به عنوان نوع خاصّی از جوهر نفی می‌شود.

۳. مشهور میان فلاسفه این است که صورت‌های نوعیه (غیر از نفوس)، جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می‌کنند، یعنی اجزا آن‌ها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شود، ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفهٔ قدیم آن‌ها را از قبیل اعراض دانسته است.

٤. بنا بر انکار هیولای ارسطویی اگر صورت‌های نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند، جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول‌کنندهٔ در جسم باشند، جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می‌شود: یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی‌کند (جسم)، و دیگری جوهری که دارای محلّ جوهری است (صورت).

۵. نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیّت این است که در جریان تحوّلاتی که برای اجسام پدید می‌آید و طیّ آن‌ها فعلیّت قبلی از بین می‌رود، باید جوهر مشترکی بین آن‌ها باشد که خودش فعلیّتی نداشته باشد؛ زیرا فرض این است که فعلیّت قبلی نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه‌اش این است که موجود قبلی به کلّی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض به وجود آمده باشد که هیچ رابطهٔ حقیقی با موجود قبلی ندارد!

٦. اگر تحول اجسام در حقیقت تحولّ اعراض آن‌ها باشد، یا از قبیل تعلّق و قطع تعلّق نفس به بدن باشد، یا اینکه صورت جدیدی به وجود بیاید یا از بین برود، در همهٔ این فرض‌ها جوهر قبلی با فعلیّت خودش باقی خواهد بود، امّا اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد، جای چنین توهّمی هست که فعلیت قبلی زایل شده است، ولی در همین مورد هم به عقیدهٔ فلاسفه فعلیت «جسم» باقی است، پس نیازی به فرض جوهر بی‌فعلیت نخواهد بود.

۷. بیان دوم این است که جسم با فعلیّت خودش نمی‌تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد؛ زیرا حیثیت فعلیّت، حیثیت وجدان و دارا بودن است، و حیثیت قبول و پذیرفتن، حیثیت قوّه و فقدان، و این دو حیثیت متباین هستند، پس باید در ازا هر یک از آن‌ها جوهر خاصی وجود داشته باشد.

۸. این بیان نیز تمام نیست؛ زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان، امری است عقلی نه خارجی، و چنین وصف عقلی مستلزم یک امر عینی و خارجی نیست، و با تنزّل می‌توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی، و حیثیت قوّه و قبول را یکی از اعراض آن، قلمداد کرد.

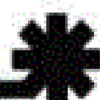
۹. بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقولهٔ «کیف» به شمار می‌رود، و فعلیت یافتن همین عرض هم نیاز به قوّه و امکان قبلی دارد. پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوّه و استعداد باشد.

۱۰. جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عَرض خارجی، و به فرض اینکه امری عینی می‌بود می‌توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی به حساب آوریم، به گونه‌ای که پیدایش آن، نیازمند به عرض عینی دیگری به نام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد.

۱۱. اساساً فرض موجود بی‌فعلیت، همانند فرض موجود بی‌وجود، فرض معقولی به نظر نمی‌رسد و اگر کسی بگوید که هیولا در سایهٔ صورت حقیقتاً دارای فعلیت می‌شود و به طور کلی فاقد فعلیت نخواهد بود، و به دیگر سخن: صورت را واسطهٔ در ثبوت حساب کند نه واسطهٔ در عروض، حیثیّت ذاتی هیولی (قوّهٔ محض بودن) را نادیده گرفته است.

۱۲. اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچ گاه از آن جدا نمی‌شود و در عین حال در سایهٔ علّت، متصف به وجوب بالغیر می‌گردد، لازمه‌اش این است که هیولا امری اعتباری و به قول صدرالمتألّهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی.

پرسش



۱. اختلاف اساسی در مسئلهٔ هیولای اُولی در چیست؟

۲. در چه صورت می‌توان صورت جسمیّه را نوعی از جوهر مادّی به حساب آورد؟

۳. صورت نوعیّه از چه مقوله‌ای است؟ و آیا می‌توان آن را یکی از اقسام جواهر قلمداد کرد؟

٤. جوهر مادّی چند نوع دارد؟

٥. دلایل هیولای بی‌فعلیت را بیان کنید؟

٦. چه اشکالاتی بر این دلایل وارد است؟

۷. بنا بر قول ارسطوییان آیا صورت، واسطهٔ در ثبوت فعلیت برای آن خواهد بود یا واسطهٔ در عروض؟ و چه فرقی بین این دو فرض وجود دارد؟

۸. اگر قوّهٔ محض بودن برای هیولا، نظیر امکان ذاتی برای ماهیّت قلمداد شود چه اشکالی دارد؟

درس چهل و هفتم

أعراض

شامل

نظریّات فلاسفه دربارهٔ اعراض
کمیّت
مقولات نسبی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نظریات فلاسفه دربارهٔ أعراض

چنان که قبلاً اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر، جنس عالی و مقولهٔ خاصی است که دارای انواع مختلفی می‌باشد. امّا عرض، مقولهٔ خاصّی نیست، بلکه مفهوم عامّی است که از نُه مقوله، انتزاع می‌شود و حمل آن بر هر یک از آن‌ها حمل عَرضی است نه ذاتی.

در برابر این قول می‌توان به سه قول دیگر اشاره کرد: یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر، مقوله و جنس عالی می‌داند و آنچه را دیگران مقولات عَرضی می‌نامند، وی آن‌ها را انواع عرض می‌شمارد. قول دیگر این است که مقولات عبارت‌اند از: جوهر، کمیت، کیفیت، نسبت. امّا سایر مقولات عرضی به حسب این قول، انواعی از نسبت به شمار می‌روند، و بالأخره قول شیخ اشراق[1] این است که مقولات عبارت‌اند از چهار مقولهٔ نام‌برده، به علاوهٔ حرکت.

امّا به نظر می‌رسد که اولاً، جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند و نباید هیچ کدام از آن‌ها را جنس عالی و مقولهٔ ماهوی به حساب آورد، و ثانیاً، همان گونه که صدرالمتألّهین تصریح فرموده: حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقولهٔ ماهوی می‌باشد، و ثالثاً، بسیاری از آنچه به نام عَرض خارجی و به عنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده (و از جمله، همهٔ مقولات نسبی هفت‌گانه) از مفاهیم انتزاعی

---

۱. ر.ک: تلویحات، ص ۱۱.

است و هیچ کدام از آن‌ها از اعراض خارجی نیست تا مقولهٔ ماهوی مستقل، یا نوعی از مقولات به شمار آید.

روشن است که بیان همهٔ اقوال و نقد و بررسی آن‌ها نیاز به بحث‌های مفصّلی دارد که چندان فایده‌ای بر آن‌ها مترتّب نمی‌شود. از این روی به بحث کوتاهی در این زمینه بسنده می‌کنیم.

کمیّت

مقولهٔ کمیّت به این صورت تعریف شده: عرضی است که ذاتاً قابل انقسام می‌باشد. قید «ذاتاً» به این منظور آورده شده که تعریف، شامل انقسام سایر مقولات نشود؛ زیرا انقسام آن‌ها به تبع انقسام کمیت حاصل می‌شود.

کمیت به طور کلی به دو نوع متصل (= مقدار هندسی) و منفصل (= عدد) تقسیم می‌شود که هر کدام از آن‌ها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می‌گیرند.

لازم به تذکر است که فلاسفه، نخستین عدد را «دو» می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و «یک» را مبدأ عدد می‌نامند، ولی نوعی از اعداد به شمار نمی‌آورند.

به نظر می‌رسد که به آسانی می‌توان پذیرفت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند (معدودات) چیزی به نام «عدد» تحقق نمی‌یابد؛ مثلاً، هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد، غیر از وجود خودش چیزی به نام «وحدت» در او به وجود نمی‌آید، اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست، مفهوم «واحد» از او انتزاع می‌شود. همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می‌گیرد، فرد دوم هم یک واحد است، ولی ما ایشان را با هم در نظر می‌گیریم و مفهوم «دو» را به آنان نسبت می‌دهیم، وگرنه میان آن‌ها عرضی خارجی به نام عدد «دو» تحقق نمی‌یابد و راستی چگونه می‌توان عرض واحدی (عدد دو) قائم به دو موضوع باشد؟! (دقّت شود). باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند، از مجموع

آنان عدد سه را انتزاع می‌کنیم، اما چنان نیست که یک عرض عینی به نام «دو» نابود شده و عرض دیگری به نام «سه» به‌وجود آمده باشد. و در همین حال می‌توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد «دو» را به ایشان نسبت دهیم، چنان که می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدیدالورود با هم در نظر بگیریم و آن‌ها را دو نفر بنامیم.

و از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد، این است که عارض خود اعداد و کسرهای آن‌ها و مجموعه‌هایی از آن‌ها می‌گردد و اگر عدد امری عینی می‌بود، می‌بایست در موضوعات محدودی بی‌نهایت عدد تحقق داشته باشد! همچنین عدد به مجردات و مادیات، و امور حقیقی و اعتباری به طور یکسان نسبت داده می‌شود. آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می‌دهیم، آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم، آن را عَرَضی مادی تلقی کنیم؟! و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می‌دهیم، آن را امری حقیقی بدانیم؟ اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می‌کنیم، امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری، صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم؟!

امّا کمیت‌های متّصل در ضمن بحث از مکان و زمان، روشن شد که آن‌ها از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح، جعل تألیفی و ایجاد مستقلّی به آن‌ها تعلّق نمی‌گیرد، هرچند ذهن می‌تواند آن‌ها را به عنوان ماهیّات مستقلّی در نظر بگیرد. با در نظر گرفتن این نکته، می‌توان آن‌ها را به یک معنا از «اعراض اجسام» به حساب آورد، اما اعراضی که وجود آن‌ها عین وجود جسم است و همهٔ ماهیات آن‌ها با یک وجود موجود می‌شوند، و به دیگر سخن: وجود این‌گونه اعراض، از شئون وجود جوهر می‌باشد.

مقولات نسبی

در میان مقولات ده‌گانه، هفت مقولهٔ عَرَضی هست که در هر کدام از آن‌ها

نوعی نسبت لحاظ شده و به همین جهت آن‌ها را «مقولات نسبی» می‌نامند و درست به همین جهت است که بعضی از فلاسفه آن‌ها را انواعی از مقولهٔ «نسبت» یا «اضافه» دانسته‌اند. مقولات نسبی عبارت‌اند از:

۱. مقولهٔ اضافه، که از نسبت متکرّر بین دو موجود حاصل می‌شود و به دو قسم متشابهة‌الاطراف و متخالفة‌الاطراف منقسم می‌گردد. قسم اول مانند اضافهٔ برادری میان دو برادر، یا اضافهٔ هم‌زمانی میان دو شیء که در یک زمان وجود دارند، و قسم دوم مانند اضافهٔ پدر فرزندی میان پدر و فرزند، یا اضافهٔ تقدّم و تأخّر بین دو جزء زمان یا دو پدیده‌ای که در دو زمان به وجود می‌آیند.

۲. مقولهٔ أین (=کجایی) که از نسبت بین شیء مادّی و مکان آن حاصل می‌شود.

۳. مقولهٔ مَتی (= چه وقتی) که از نسبت بین موجود مادّی و زمان آن به دست می‌آید.

٤. مقولهٔ وضع که از نسبت بین اجزا شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آن‌ها حاصل می‌شود، مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزا بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می‌شود، یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزا بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی انتزاع می‌گردد.

۵. مقولهٔ جده یا مِلک که از نسبت شیء به چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد به دست می‌آید مانند حالت پوشیدگی بدن به وسیلهٔ لباس یا پوشیدگی سر به‌وسیلهٔ کلاه.

٦. مقولهٔ أن یَفْعَلَ که حکایت از تأثیر تدریجی فاعل مادی در مادهٔ منفعل دارد، مانند اینکه آفتاب تدریجاً آب را گرم می‌کند.

۷. مقولهٔ أن یَنْفَعِل که حکایت از تأثّر تدریجی مادهٔ منفعل از فاعل مادی دارد، مانند اینکه آب تدریجاً به وسیلهٔ آفتاب گرم می‌شود.

لازم به تذکر است که همهٔ این مقولات به جز مقولهٔ اضافه، مختص به مادیات

هستند؛ زیرا زمان‌داری و مکان‌داری مخصوص مادیات است و نسبت بین اجزا و لحاظ جهت، میان آن‌ها نیز تنها در اجسام تصور می‌شود. همچنین احاطهٔ لباس و مانند آن، ویژهٔ موجودات مادی است. نیز تأثیر و تأثر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی تحقق می‌یابد. اما مقولهٔ اضافه مشترک بین مادیات و مجردات است، و می‌توان مصادیقی از آن را در میان مادیات یافت، مانند اضافهٔ بالا ـ پایین، بین دو طبقهٔ ساختمان، و می‌توان اضافاتی را در میان مجردات در نظر گرفت، مانند تقدّم سرمدی الهی بر سایر مجردات، و معیّت دهری در میان عقول، چنان که می‌توان یک طرف اضافه را موجود مجرّد، و طرف دیگر را موجود مادّی قرار داد، مانند تقدّم وجودی علّت مجرّد بر معلول مادّی.

اما به نظر می‌رسد که هیچ کدام از آن‌ها از مفاهیم ماهوی معقولات اُولی نیستند و بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر، بستگی به شخصِ نسبت‌دهنده دارد که آن‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت‌سنجی باشد، نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقلِ از اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند.

مثلاً، نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند، یک امر عینی نیست که میان آن‌ها به وجود بیاید، بلکه ذهن با در نظر گرفتن اینکه دو نفر از یک پدر و مادر به‌وجود آمده‌اند و در این جهت شریک هستند، اضافهٔ متشابهةالاطرافی به نام برادری را انتزاع می‌کند و با در نظر گرفتن اینکه پدر، علت اِعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافهٔ متخالفةالاطرافی به نام پدر ـ فرزندی را انتزاع می‌کند و چنان نیست که با تولد فرزند، امر عینی دیگری به نام اضافهٔ پدر ـ فرزندی میان آن‌ها تحقق یابد یا پس از تولد فرزند دوم، امر خارجی دیگری به نام اضافهٔ اخوّت میان دو فرزند پدید آید.

همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی، بزرگ‌تری و کوچک‌تری، دوری و نزدیکی، دورتری و نزدیک‌تری، تساوی، هم‌زمانی و... همه از مفاهیمی است که

با نسبت‌سنجی به دست می‌آیند و هیچ کدام از آن‌ها ما بازاء عینی ندارد، هرچند هر یک از آن‌ها منشأ انتزاعِ خاصی دارد و نمی‌توان به دلخواه، هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد.

از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی، در رابطهٔ خدای متعالی با انواع مخلوقاتش صدق می‌کند و از سوی دیگر، بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتّی میان دو امر ممتنع‌الوجود نیز برقرار می‌شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عَرضی واقع نمی‌شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی‌توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند.

با دقّت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت که منشأ انتزاع این مفاهیم هستند، امر عینی دیگری به نام نسبت خارجی وجود ندارد، چه رسد به اینکه در اثر نسبت، هیئت خاصّی هم برای موضوع پدید آید، و اتّصاف اشیا خارجی به این‌گونه مفاهیم، دلیل وجود ما بازاء عینی برای آن‌ها نیست، چنان که امر در همهٔ معقولات ثانیهٔ فلسفی به همین منوال است.



۱. دربارهٔ اعراض چهار قول وجود دارد:

الف) قول میرداماد که عرض مانند جوهر، جنس عالی است و دارای نُه نوع کلّی می‌باشد.

ب) قول مشهور که هریک از نُه مقولهٔ عَرضی، جنس عالی است و حمل «عَرض» بر آن‌ها حمل ذاتی نیست.

ج) قول صاحب بصائر (عمر بن سهلان ساوجی) که مقولات عَرضی عبارت‌اند از کمیت، کیفیت و نسبت، و مقولات نسبی انواعی از نسبت به شمار می‌روند.

د) قول شیخ اشراق که مقولات عرضی عبارت‌اند از سه مقولهٔ نام‌برده به علاوهٔ حرکت.

۲. مفهوم جوهر و عرض از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است و جنس برای هیچ ماهیتی نیست.

۳. مفهوم حرکت، مفهومی است که از وجود سیّال انتزاع می‌شود و از قبیل مفاهیم ماهوی نیست.

٤. کمیّت عَرضی است که ذاتاً قابل قسمت می‌باشد.

۵.کمیت به دو قسم کلی منقسم می‌شود: متصل (= مقدار هندسی) و منفصل (= عدد).

٦. از نظر فلاسفه، واحد مبدأ عدد است نه نوعی از اعداد.

۷. عدد را نمی‌توان عَرض خارجی و دارای ما بازاء عینی دانست؛ زیرا با افزودن واحدی بر واحد دیگر، هیچ امر عینی دیگری در آن‌ها تحقق نمی‌یابد. نیز عدد اشیاء با اختلاف لحاظ‌ها و اعتبارات تغییر می‌کند.

۸. شاهد دیگر بر اعتباری بودن عدد، نسبت دادن آن به مجردات و مادیات، و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری به طور یکسان است.

۹. کمیّت متّصل در واقع چهره‌ای از وجود جوهر مادی، و شأنی از شئون آن است.

۱۰. مقولات نسبی عبارت‌اند از: اضافه، أین، متی، وضع، جِده، أن یفعل، أن ینفعل.

۱۱. مقولهٔ اضافه، مشترک بین مجردات و مادیات است، ولی سایر مقولات نسبی، مخصوص مادیات می‌باشند.

۱۲. اضافه به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: اضافهٔ متشابهةالاطراف، مانند اخوّت، و اضافهٔ متخالفةالاطراف، مانند ابوّت و بنوّت.

۱۳.هیچ یک از مفاهیمی که به نام «مقولات نسبی» نامیده می‌شوند، از مفاهیم ماهوی و معقولات اُولی نیستند؛ زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت، ما بازاء عینی ندارد.

١٤. از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در مورد خدای متعال، و از سوی دیگر در مورد اعتباریات و حتی معدومات و ممتنعات نیز صدق می‌کند.

۱۵.اعتباری بودن این مفاهیم بدان معنا نیست که به طور گزاف و به دلخواه می‌توان به اشیاء مختلف نسبت داد، بلکه بدین معناست که دارای منشأ انتزاع هستند ولی خودشان ما با زاد عینی ندارند.

۱٦. اتّصاف اشیاء خارجی به این‌گونه مفاهیم، دلیل ماهیت بودن آن‌ها نیست، چنان که اتصاف به سایر معقولات ثانیهٔ فلسفی هم دلیل وجود ما بازاءِ عینی برای آن‌ها نیست.

پرسش

۱. اقوال فلاسفه را دربارهٔ اعراض شرح دهید.
۲. نقطه‌ضعف‌های آن‌ها را به طور اجمال بیان کنید.
۳. کمیت چیست و چند نوع دارد؟
٤. دلایل اعتباری بودن عدد را بیان کنید.
۵. مقدار هندسی را به چه معنا می‌توان از اعراض جسم دانست؟
٦. مقولات نسبی را یکایک تعریف کنید.
۷. کدام یک از آن‌ها دربارهٔ مجردات هم صدق می‌کند؟
۸. چرا نسبت را نمی‌توان امری عینی دانست؟
۹. دلیل اعتباری بودن مقولات نسبی را بیان کنید.
۱۰. دلیل ویژه بر اعتباری بودن اضافه را شرح دهید.

درس چهل و هشتم

کیفیّت

شامل

مقولهٔ کیف

کیف نفسانی

کیف محسوس

کیف مخصوص به کمیّات

کیف استعدادی

نتیجه‌گیری

مقولهٔ کیف

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علمِ حضوری می‌یابد، مانند حالات شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد، شوق و نفرت، محبت و عداوت و... .

همچنین با حواسّ ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییرپذیرند، مانند رنگ‌ها، مزه‌ها، بوی‌ها، صداها و. ...

فلاسفه همهٔ این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلّی مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده‌اند و آن را جنسی برای همهٔ آن‌ها انگاشته به این صورت تعریف کرده‌اند: کیفیّت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی‌باشد. و در واقع آن را با سلب ویژگی‌های کمیّت و مقولات نسبی معرّفی کرده‌اند.

ولی به نظر می‌رسد که صرف نظر از مناقشه‌ای که به طور کلّی در دستگاه جنس و فصل ارسطویی، وجود دارد، کیفیت را نباید جزء ماهیّت این اعراضِ مختلفِ مادی و مجرد به حساب آورد، بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض، از مفاهیم عامّ انتزاعی دانست که به صورت حمل عَرضی بر تعدادی از امور مختلف‌الحقیقه اطلاق می‌شود.

به هر حال، در میان مقولات عرضی، آنچه را می‌توان به طور قطع و یقین عرض خارجی و دارای ما بازاء عینی دانست، مقولهٔ کیف است که بعضی از مصادیق آن با علم حضوریِ خطاناپذیر درک می‌شود.

فلاسفه بر اساس استقراء، مقولهٔ کیف را به چهار نوع کلی تقسیم کرده‌اند: کیف نفسانی، کیف محسوس، کیف مخصوص به کمیات، و کیف استعدادی.

کیف نفسانی

کیف نفسانی، عرضی است مجرّد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و تا کنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن به دست نیامده است. فلاسفه علم، قدرت، اراده و کراهت، لذت و الم، حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جملهٔ کیفیات نفسانی به شمار آورده‌اند و بحث‌هایی پیرامون آن‌ها انجام داده‌اند که بیشتر مربوط به علم‌النفس می‌باشد.

هم‌چنان که اشاره شد، یقینی‌ترین انواع کیف، کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربهٔ درونی شناخته می‌شوند و حتی امثال هیوم که بسیاری از مسلمات را مورد تشکیک قرار داده‌اند، وجود این دسته از کیفیات را یقینی و غیر قابل انکار دانسته‌اند.

در میان اقسام کیف نفسانی آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد علم است. و از این روی بحث مستقلّی دربارهٔ آن خواهیم داشت. در درجهٔ دوم، اراده و قدرت و اختیار قرار دارد که در درس سی و هشتم بحث‌هایی پیرامون آن‌ها انجام گرفت و توضیحات بیشتری در مبحث صفات خدای متعال دربارهٔ آن‌ها خواهد آمد.

کیف محسوس

منظور از کیف محسوس، آن دسته از کیفیّات مادی است که به وسیلهٔ حواسّ ظاهری و اندام‌های حسی درک می‌شوند.

فلاسفه بر اساس نظریّه‌ای که در علوم طبیعی قدیم مورد قبول بوده و حواسّ ظاهری را پنج نوع می‌دانسته‌اند، کیف محسوس را به پنج دسته تقسیم می‌کرده‌اند و رنگ و نور را از کیفیات دیدنی، و صداها را از کیفیات شنیدنی، و مزه‌ها را از

کیفیات چشیدنی، و بوی‌ها را از کیفیت بوییدنی، و سردی و گرمی و زبری و نرمی را از کیفیات لمس‌کردنی می‌شمرده‌اند. اما در روان‌شناسی جدید حواس دیگری غیر از حواس پنج‌گانهٔ معروف اثبات شده که باید در دسته‌بندی کیفیات محسوس مورد توجّه قرار گیرد.

اثبات وجود کیفیّات محسوس در خارج از ظرف ادراک به آسانی کیف - نفسانی نیست؛ زیرا علم حضوری به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و برای پاسخ به این سؤال که آیا آنچه را ما به عنوان حالاتی از اشیاء مادّی درک می‌کنیم، در متن خارج هم به همین صورت وجود دارد یا نفس ما در اثر یک سلسله از فعل و انفعالات فیزیک و شیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می‌گیرد، مستعدّ درک این امور در درون خویش می‌شود و نمی‌توان عین آن‌ها را در جهان ماده اثبات کرد؟ برای پاسخ صحیح به این سؤال باید از براهینی استفاده کرد که بعضی از مقدّمات آن‌ها از علوم تجربی گرفته می‌شود و اثبات قطعی این‌گونه مقدمات در گرو پیشرفت علوم مربوطه می‌باشد. به عنوان مثال، هنوز ماهیت انرژی‌ها و رابطهٔ ماده و انرژی به صورت یقینی شناخته نشده و از این روی نمی‌توان تحلیل فلسفی یقینی دربارهٔ آن‌ها ارائه داد.

فلاسفهٔ پیشین برای نور و حرارت واقعیّتی جز همان حالت و عرضی که به وسیلهٔ اندام‌های حسّی درک می‌شود قائل نبودند، و از این جهت آن‌ها را ذاتاً بسیط و تجزیه‌ناپذیر می‌انگاشتند، ولی بر اساس بعضی از نظریاتِ فیزیک جدید باید آن‌ها را از قبیل جواهر مادی به حساب آورد و هرچند در اصطلاح فیزیک، آن‌ها را انرژی می‌نامند و در مقابل ماده قرار می‌دهند، اما چون معتقدند که ماده از تراکم انرژی به وجود می‌آید و در اثر تجزیه و تشعشع تبدیل به انرژی می‌شود، باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام به حساب آورد، زیرا محال است که جسم از غیر جسم ترکیب شود، یا در اثر تجزیه تبدیل به چیزی شود که جوهر دارای امتداد (= جسم) نباشد.

امّا مطلب در اینجا خاتمه نمی‌یابد و با دقّت بیشتر روشن می‌شود که آنچه مورد درک مستقیم قرار می‌گیرد، جوهر نور و حرارت نیست، بلکه صفت روشن بودن و گرم بودن آن‌هاست و در اینجا سؤال سابق تکرار می‌شود که آیا این کیفیّات محسوس به همان‌گونه که در ظرف ادراک منعکس می‌شوند، در خارج هم به همین صورت وجود دارند یا نه؟

کیف مخصوص به کمیّات

فلاسفه یک دسته دیگر از کیفیّات را به نام کیفیّت مخصوص به کمیّات نامیده‌اند که بخشی از آن‌ها مانند فردیّت و زوجیّت از اوصاف عدد، و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن، از اوصاف موضوعات هندسی به شمار می‌روند.

ظاهراً نکته‌ای که این دسته از کیفیّات را دستهٔ مستقلّی به حساب آورده‌اند و آن‌ها را در عداد کیفیات محسوسه نشمرده‌اند، این است که مستقیماً مورد ادراک حسّی قرار نمی‌گیرند.

اما اوصاف اعداد را با توجّه به اینکه خود عدد، امری اعتباری و فاقد ما بازاء خارجی است، نمی‌توان اموری حقیقی و اعراضی خارجی دانست. و اما اوصاف موضوعات هندسی، مانند مستقیم بودن و منحنی بودن خطّ، و مستوی یا مقعرّ یا محدّب بودن سطح، مفاهیمی است انتزاعی که با چند واسطه از نحوهٔ وجود اجسام انتزاع می‌شود. مخصوصاً با توجّه به اینکه خود خط و سطح، در واقع حدود عدمیِ اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه آن‌ها را ماهیاتی موجود در خارج تلقی می‌کند.

بنابراین به سختی می‌توان این دسته از کیفیّات را به عنوان اعراض خارجی و دارای ما بازاء عینی قلمداد کرد و حداکثر باید آن‌ها را از اعراض تحلیلیّه به حساب آورد.

کیف استعدادی

چهارمین قسمی که فلاسفه برای مقولهٔ کیف، قائل شده‌اند کیفیّت استعدادی است که آن را به این صورت تعریف کرده‌اند: کیفیتی است که به واسطهٔ آن، پیدایش پدیدهٔ خاصی در موضوع آن رجحان می‌یابد، و گاهی آن را «امکان استعدادی» می‌نامند، در مقابل سایر اقسام امکان، مانند امکان ذاتی و امکان وقوعی.[1] زیرا سایر معانی امکان، از معقولات ثانیهٔ فلسفی و مفاهیم غیر ماهوی است، به خلاف امکان استعدادی که آن را ماهیتی از مقولهٔ کیف می‌شمارند.

دلیلی که برای عینی بودن کیفیت استعدادی آورده‌اند، این است که متّصف به صفات وجودی مانند قرب و بُعد و شدّت و ضعف می‌شود؛ مثلاً، استعداد نطفه برای دارا شدن روح، دورتر و ضعیف‌تر از استعداد جنین کامل است، و استعداد هستهٔ درخت برای تبدیل شدن به درخت، نزدیک‌تر و قوی‌تر از استعداد خاک است و اگر امکان استعدادی هم مفهومی عقلی می‌بود، مانند سایر اصطلاحات امکان، قابل اتّصاف به این‌گونه صفات نمی‌بود.

برای ارزشیابی این دلیل لازم است به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضی از موجودات خارجی به عنوان وصف ویژه‌ای برای آن‌ها اشاره کنیم.

انسان با تجاربی که در مورد تحوّلات اشیاء خارجی دارد، به خوبی درمی‌یابد که پیدایش هر پدیدهٔ عینی در گرو تحقق شرایط ویژه و زایل شدن موانع خاصی است که معمولاً به طور تدریجی حاصل می‌شود؛ مثلاً، تبدیل شدن آب به بخار، مشروط به درجهٔ حرارت معیّنی است که تدریجاً در آب پدید می‌آید، و روییدن گیاه در زمین شوره‌زار، مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن مواد

---

۱. امکان ذاتی وصفی است عقلی برای ماهیت، از این نظر که ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و هیچ کدام از آن‌ها برای آن ضرورتی ندارد، و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت، از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن، ذاتاً محال نیست، مستلزم امر محال دیگری هم نمی‌باشد.

سودمند و رطوبت و حرارت لازم است که همگی آن‌ها یکباره تحقق نمی‌پذیرد.

با توجّه به این روابط علّت و معلولی و لزوم تحقق شرایط وجودی و عدمی، هنگامی که ماده (= علّت مادّیِ پدیده) را نسبت به فعلیّت مورد نظر، می‌سنجیم، اگر همهٔ شرایط لازم، فراهم و همهٔ موانع، مرتفع باشد آن را کاملاً مستعد و آماده برای دریافت فعلیت جدید می‌نامیم، و اگر بعضی از شرایط وجودی، حاصل نباشد یا بعضی از موانع، برطرف نشده باشد، استعداد آن را دور و ضعیف می‌شماریم و اگر تنها بعضی از شرایط یا اکثر موانع موجود باشد، استعداد آن را بسیار دور و ضعیف، می‌خوانیم.

حاصل آنکه: در مادّه‌ای که استعداد پذیرش فعلیت جدید را دارد، به جز تحقق شرایط و برطرف شدن موانع، امر عینی دیگری به نام «استعداد» حاصل نمی‌شود و بلکه استعداد، مفهومی است عقلی که از تحقق شرایط و ارتفاع موانع انتزاع می‌شود، و شاهدش این است که تا مقایسه‌ای بین دو موقعیت سابق و لاحق انجام نگیرد، این مفهوم انتزاع نمی‌شود و به کار بردن تعبیراتی مانند نزدیک و دور، شدید و ضعیف، کامل و ناقص و مانند آن‌ها در مورد استعداد، از روی استعاره و نشانه‌ای از کثرت و قلت شرایط و موانع است.

جالب این است که صدرالمتألّهین به رغم اینکه در باب جواهر و اعراض و پاره‌ای از موارد دیگر از سایر فلاسفه پیروی کرده و امکان استعدادی را نوعی از مقولهٔ کیف به شمار آورده، در بعضی از موارد به این حقیقت اعتراف کرده است که مفهوم استعداد از برطرف شدن موانع و اضداد انتزاع می‌شود. از جمله در اسفار می‌فرماید: «بازگشت امکان استعدادی به زوال مانع و ضد است که اگر به طور کلی زایل شود "قوهٔ قریب"، و اگر به طور ناقص برطرف گردد "قوهٔ بعید" نامیده می‌شود».[1]

---

۱. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۳۷٦.

وی همچنین در کتاب مبدأ و معاد[1] عبارتی دارد که تقریباً صریح در این است که استعداد، مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه می‌باشد و منظور از وجود آن در خارج همین است که اشیاء خارجی متصف به آن می‌شوند.

نتیجه‌گیری

با بحث‌هایی که دربارهٔ جواهر و اعراض انجام گرفت، این نتایج به دست آمد:

۱. مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیهٔ فلسفی است، نه از قبیل معقولات اُولی و مفاهیم ماهوی. بنابراین نباید آن‌ها را جنس و از ذاتیات ماهیات به شمار آورد.

۲. جواهر مجرّده عبارت‌اند از: مجرّدات تام (= عقول طولیه و عرضیه)، جوهر نفسانی، جوهر مثالی. اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است، و بنا بر اینکه صور نوعیه از قبیل جواهر باشند، به دو قسم فرعی (جسم و صورت نوعیه) منقسم می‌شود.

۳. در میان مفاهیمی که به نام مقولات عرضی نامیده شده‌اند، کیف نفسانی و کیف محسوس را می‌توان از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای ما بازاء عینی دانست، و کمیت متّصل را که شامل مقادیر هندسی و زمان می‌شود، باید از اعراض تحلیلیّه و حاکی از ابعاد وجود اجسام به شمار آورد. نیز کیفیات مخصوص به کمیات را می‌توان از اعراض تحلیلیّه محسوب داشت. اما سایر اقسام عرض از قبیل مفاهیم عقلی و انتزاعی هستند که تنها منشأ انتزاع آن‌ها وجود خارجی دارد نه خود آن‌ها به عنوان اقسام مستقلی از عرض.

۴. شش مقوله از مقولات نه‌گانهٔ عرضی (أین، مَتی، وضع، جده، أن یفعل، و أن ینفعل) و همچنین کمیت متصل و کیف مخصوص به آن، و کیفیات محسوسه، مختص به مادیات هستند و کمیت منفصل (عدد) و اضافه، مشترک بین مادیات و

۱. ر.ک: مبدأ و معاد، ص ۳۱۸ـ۳۱۹.

مجردات می‌باشند و کیف نفسانی، ویژهٔ جوهر نفسانی مجرد است.

امّا مفاهیم مشترک بین مادیات و مجردات (کمّ منفصل و اضافه) اموری اعتباری و انتزاعی هستند و همین اشتراکشان بین مادّیات و مجرّدات یکی از نشانه‌های عینی نبودن آن‌هاست؛ زیرا ماهیت واحد نمی‌تواند گاهی مادی و گاهی مجرد باشد. و امّا کیف ماهیّت واحدی نیست، بلکه مفهوم عامی است که بر چند ماهیت مختلفةالحقیقه اطلاق می‌شود و بعضی از آن‌ها مخصوص مادیات، و بعضی دیگر مخصوص مجردات می‌باشد.

۵. اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آن‌ها، وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها این‌گونه اعراض را باید از شئون وجود جوهر به حساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند. اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی، وجود عرضی ویژه‌ای دارند و جعل آن‌ها تألیفی است. و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی، از مفاهیم عقلی هستند و جعل حقیقی به آن‌ها تعلّق نمی‌گیرد.

۶. ضمناً دانسته شد که اگر مفهومی یکی از این نشانه‌ها را داشته باشد ماهوی نخواهد بود:

الف) بر مجرّد و مادی به طور یکسان حمل شود مانند عدد.

ب) عین همان مفهوم بر خودش حمل شود، چنان‌که عدد «دو» بار دیگر بر دو عدد «دو» حمل می‌شود.

ج) مشترک بین واجب‌الوجود و ممکنات باشد، مانند اضافات.

د) مشتمل بر معنای نسبت باشد، مانند همهٔ مقولات نسبی.

هـ) با اختلاف لحاظ و بدون تغییری در خارج تغییر یابد، مانند بالا و پایین.



۱. کیفیت به این صورت تعریف شده است: عرضی است که ذاتاً قابلِ قسمت و نسبت نیست.

۲. کیفیّت به چهار قسم تقسیم شده است: کیف نفسانی، کیف محسوس، کیف مخصوص به کمیات، کیف استعدادی.

۳. کیف نفسانی کیفیتی است مجرّد که تنها عارض جوهر نفسانی می‌شود و وجودِ آن از یقینی‌ترین موجودات می‌باشد، زیرا با علم حضوری درک می‌گردد.

٤. کیف محسوس کیفیتی است مادی که با حواس ظاهری درک می‌شود، و اثبات وجود آن به صورتی که در ظرف ادراک منعکس می‌گردد، نیازمند به براهین تجربی است.

٥. کیف مخصوص به کمیات عبارت است از صفاتی که به اعداد و مقادیر هندسی نسبت داده می‌شود. اما صفات اعداد به تبعیت از خود آن‌ها اموری اعتباری هستند، و اما صفات کمیات متصل و اشکال هندسی را می‌توان از عوارض تحلیلیه به شمار آورد.

٦. کیف استعدادی کیفیتی است که به واسطهٔ آن پیدایش پدیدهٔ خاصی رجحان می‌یابد.

۷. دلیل عینی بودن آن را اتصاف به قرب و بُعد دانسته‌اند، چنان که استعداد نطفه برای دارا شدن روح، بعید و استعداد جنین کامل، قریب است.

۸. مفهوم استعداد، از مقایسهٔ ماده با فعلیتی که در آن تحقق می‌یابد به دست می‌آید و در خارج، جز فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی، امر عینی دیگری به نام استعداد وجود ندارد.

۹. اتّصاف استعداد به قرب و بُعد، از روی تشبیه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی‌شود.

۱۰. صدرالمتألهین در پاره‌ای از موارد تصریح کرده است به اینکه بازگشتِ استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پیدایش پدیده‌ای به طور کلی زایل شد، استعداد ماده برای پدیدهٔ مزبور قریب خواهد بود و اگر بعضی از موانع باقی باشد استعداد آن

بعید شمرده می‌شود، و معنای وجود خارجی استعداد، اتصاف شیء خارجی به آن می‌باشد.

۱۱. مفهوم جوهر و مفهوم عرض، از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات به شمار آورد.

۱۲. جواهر مجرّد عبارت‌اند از: عقول، نفوس، و جواهر مثالی. اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است که می‌توان آن را به دو قسم (جسم و صورت نوعیه) تقسیم کرد.

۱۳. کیف نفسانی و کیف محسوس از اعراض خارجی، و کمیت متصل و کیفیت مخصوص به آن از عوارض تحلیلی، و سایر اقسام مقولات عرضی، از مفاهیمی اعتباری و انتزاعی هستند.

۱٤. شش قسم از مقولات نسبی (أین، متی، جده، وضع، أن یفعل، و أن ینفعل) و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل، از اوصاف مادیات هستند، و کیف نفسانی، ویژهٔ جوهر نفسانی مجرد می‌باشد، و عدد و اضافه، مشترک بین مادیات و مجرّدات به شمار می‌روند.

۱۵. اعراض تحلیلی از شئون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آن‌ها و موضوعاتشان تعلق می‌گیرد، و اعراض خارجی، وجود عرضی ویژه‌ای دارند که متعلّق جعل تألیفی می‌باشد. و اما به عدد و مقولات نسبی، جعل حقیقی تعلّق نمی‌گیرد، خواه بسیط فرض شود و خواه تألیفی.

۱٦. از جمله نشانه‌های مفاهیم غیر ماهوی، حمل آن‌ها بر خدای متعال و بر مجردات و مادیات به طور یکسان، و بر خودشان، و تغییر یافتن آن‌ها به صرف لحاظ و اعتبار، و اشتمال آن‌ها بر مفهوم نسبت است.

پرسش

۱. کیف چیست؟ و حمل آن بر اقسامش ذاتی است یا عرضی؟
۲. کیف نفسانی کدام است؟ و وجود آن چگونه ثابت می‌شود؟
۳. کیف محسوس چیست؟ و چگونه اثبات می‌گردد؟
٤. آیا نور و حرارت جوهرند یا عرض؟
۵. کیف مخصوص به کمیات چیست؟ و چند قسم دارد؟
٦. آیا هیچ کدام از اقسام آن مابازاء عینی دارد؟
۷. کیف استعدادی را تعریف کنید.
۸. دلیل وجود آن را بیان و نقادی کنید.
۹. کدام‌یک از مقولات عرضی را می‌توان ماهیت حقیقی دانست؟
۱۰. کدام یک از مقولات عرضی مختص به مادیات و کدام یک از آن‌ها ویژهٔ مجردات، و کدام یک مشترک بین مادیات و مجرّدات است؟
۱۱. کدام یک از اعراض از شئون وجود جوهر به شمار می‌روند؟
۱۲. آیا جعل اعراض، بسیط است یا تألیفی؟ تفصیلاً بیان کنید.
۱۳. نشانه‌های مفاهیم غیر ماهوی را بیان کنید.

درس چهل و نهم

حقیقت علم

شامل

مقدّمه

اشاره‌ای به اقسام علم

حقیقت علم حضوری

ماهیّت علم حصولی

تجرّد ادراک

مقدّمه

دربارهٔ علم، مباحث مختلفی قابل طرح است که اکثر آن‌ها مربوط به شناخت‌شناسی است و در این کتاب نیز در بخش شناخت‌شناسی به اهمّ آن‌ها اشاره شد. اما بحث‌های دیگری از نقطه‌نظر هستی‌شناسی طرح می‌شود و فلاسفه به مناسبت‌هایی آن‌ها را در ابواب مختلف فلسفه ذکر کرده‌اند. صدرالمتألّهین مبحث مستقلی را به بحث در پیرامون مسائل علم اختصاص داده است. از جملهٔ آن‌ها بحث دربارهٔ تجرّد علم و عالم است که با مبحث «مجرّد و مادی» مناسبت بیشتری دارد و به همین جهت ما آن را در این بخش ذکر می‌کنیم و به دنبال آن، مسئلهٔ اتحاد عالم و معلوم را می‌آوریم.

دربارهٔ هستی‌شناسیِ علم، سؤال‌هایی طرح می‌شود مانند اینکه: حقیقت علم چیست؟ و آیا همهٔ اقسام آن ماهیت واحدی دارد و دست کم، مندرج در مقولهٔ خاصی است یا نه؟ و آیا همهٔ اقسام آن مجرّد است، یا همهٔ آن‌ها مادی است و یا بعضی از آن‌ها مجرد و بعضی دیگر مادی است؟

برای پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها، لازم است نخست نظری به اقسام علم بیفکنیم اقسامی که در بخش شناخت‌شناسی تا حدودی مورد بحث قرار گرفت.

اشاره‌ای به اقسام علم

آگاهی از موجودی یا بدون وساطت صورت و مفهومی حاصل می‌شود که آن را «علم حضوری» می‌نامند، و یا با وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم

عقلی و وهمی، تحقق می‌یابد که آن را «علم حصولی» می‌خوانند و مخصوص نفوس متعلّق به ماده می‌باشد، و مرتبه‌ای از وجود نفس به نام «ذهن» ظرف‌گونه‌ای برای علم حصولی به شمار می‌رود که خود آن دارای مراتب و شئون مختلفی است و بعضی از مراتب آن، اشراف بر مرتبهٔ دیگر پیدا می‌کند، به طوری که مرتبهٔ پایین‌تر، حکم خارج را نسبت به ذهن می‌یابد و علم دیگری به آن تعلق می‌گیرد، چنان‌که در درس نوزدهم گذشت.

آگاهی انسان از یک واقعیت نفس‌الامری، به صورت قضیّه‌ای در ذهن، منعکس می‌شود که ساده‌ترین شکل آن قضیهٔ حملیّه است و به نوبهٔ خود به هلّیهٔ بسیطه و هلّیهٔ مرکّبه و سایر اقسام قضایا منقسم می‌گردد.

در قضیهٔ حملیه دست‌کم دو مفهوم ذهنی وجود دارد که یکی موضوع و دیگری محمول آن را تشکیل می‌دهد و انسان نسبتی را بین آن‌ها در نظر می‌گیرد و حکم به ثبوت (در قضیهٔ موجبه) و یا عدم ثبوت (در قضیهٔ سالبه) می‌نماید، هرچند در این زمینه اختلافاتی وجود دارد که در درس چهاردهم به آن‌ها اشاره شد.

حکم یا تصدیق (به اصطلاح خاص) در صورتی تحقق می‌یابد که شخص، اعتقاد به مفاد قضیه داشته باشد، هرچند اعتقادی ظنی باشد، ولی اعتقاد شخص همیشه مطابق با واقع نیست و حتی گاهی انسان، اعتقاد جزمی و قطعی به مطلبی پیدا می‌کند که مخالف با واقع است و در این صورت آن را جهل مرکب می‌نامند.

با توجّه به این نکات، علم حصولی را می‌توان از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یادشده به طور جداگانه پرداخت، اما آنچه معمولاً مورد بحث واقع می‌شود تجرّد ادراک به ویژه ادراک عقلی است.

حقیقت علم حضوری

در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالِم حاضر بوده عالِم، وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالِم نیست، بلکه از شئون

وجود اوست و شبیه عوارض تحلیلیهٔ اجسام است که از شئون وجود آن‌ها به شمار می‌رود. به دیگر سخن: همان‌گونه که امتداد، امری جدای از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را به دست می‌آورد، علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالِم ندارد و مفهوم «علم» و «عالِم» با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید و مصداق آن در مورد خدای متعال، ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض، و در مورد مخلوقات، عین جوهر عقلانی یا نفسانی آن‌هاست و طبعاً چنین علمی عرَض و کیفیت نخواهد بود.

برای علم حضوری اقسامی تصور می‌شود که بعضی از آن‌ها مورد اتفاق همهٔ فلاسفهٔ اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می‌باشد.

توضیح آنکه: معلوم در علم حضوری، گاهی خود ذات عالِم است، مانند علم به خویش در نفوس و مجرّدات تام، و در این صورت، عالم و معلوم، تعدّد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیّت، اعتباری و تابعِ لحاظ ذهن خواهد بود. این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همهٔ فلاسفه، اعمّ از مشائی و اشراقی می‌باشد و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدّد وجودی دارند، اما نه به گونه‌ای که یکی از آن‌ها به کلّی منعزل و مستقل از دیگری باشد، بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است، مانند علم علت هستی‌بخش به معلول و بالعکس. بدین ترتیب، دو قسم دیگر برای علم حضوری به دست می‌آید: یکی علم علّت مفیضه به معلول، و دیگری علم معلول به آن.

این دو قسم، مورد قبول اشراقیین و صدرالمتألهین و پیروانش می‌باشد و همگی ایشان در این جهت متفق‌اند که علم حضوریِ معلول به علت، مخصوص معلول مجرد است؛ زیرا وجود مادی، عین پراکندگی در پهنهٔ زمان و مکان است و حضوری ندارد تا ذات علت را بیابد. اما در مورد علم حضوریِ علّت به معلول نیز صدرالمتألهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول

مجرد باشد و اساساً علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا اجزا پراکندهٔ آن در گسترهٔ زمان و مکان حضوری ندارند تا ذات عالم آن‌ها را بیابد. اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته، معتقدند که غایب بودن اجزا مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطهٔ وجودی بر آن‌ها دارد حضور داشته باشند، چنان که پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان، منافاتی با اجتماع آن‌ها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد، و حقّ همین قول است.

قسم چهارمی نیز برای علم حضوری تصور می‌شود و آن علم دو معلول هم‌رتبهٔ مجرد نسبت به یکدیگر است، ولی اثبات این قسم به وسیلهٔ برهان مشکل است.

حاصل آنکه: در همهٔ اقسام علم حضوری، علم عین ذات عالِم و مجرد است و طبعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست، هرچند ممکن است معلوم، جوهر باشد یا عرض، و طبق نظریهٔ مورد تأیید، مجرد باشد یا مادی.

ماهیّت علم حصولی

بدون شک، علم به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظنّ و شک، مانند آن‌ها از حالات و کیفیات نفسانی، و مثل سایر اقسام کیف نفسانی، مجرد از ماده می‌باشد؛ زیرا معنی ندارد که عرض مادی در موضوع مجرّد، تحقق یابد. اما قضاوت دربارهٔ علم به معنای قضیهٔ منطقی و اجزا آن، احتیاج به دقت بیشتری دارد؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، قضیه از امور مختلفی تشکیل می‌شود که به طور سربسته نمی‌توان همهٔ آن‌ها را کیف نفسانی دانست، و شاید یکی از علل اختلاف در سخنان بعضی از فلاسفه همین باشد که در موردی نظر ایشان به بعضی از اجزا قضیه بوده، و در مورد دیگری به بعضی دیگر از آن‌ها نظر داشته‌اند.

به هر حال، ارکان قضیهٔ حملیّه که همان موضوع و محمول باشد، دو مفهوم مستقلّی است که هر کدام به طور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر، قابل ادراک می‌باشد. اما وضع در نسبت و حکم به گونهٔ دیگری است؛ زیرا این‌ها

بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمی‌یابند و مفهوم آن‌ها از قبیل معانی حرفی و ربطی است. از سوی دیگر، مفهوم موضوع و محمول حاکی از جوهر و عرض، و ذات و صفت خارجی و نفس‌الامری است. اما نسبت، امری است مربوط به نسبت‌دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد، همچنین حکم، فعل حکم‌کننده است و تنها می‌تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد. (دقّت شود).

از این روی، می‌توان گفت: نسبت دادن چیزی به چیز دیگر، یک فعالیت نفسانی است، و نفس، فاعل ایجادکنندهٔ نسبت می‌باشد. نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و به وسیلهٔ آن قضیهٔ تصدیقی از مجموعه‌ای از تصورات متمایز می‌شود فعل نفس است، ولی تصور موضوع یا محمول در گرو فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید، هرچند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می‌باشد.

حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس، «قیام صدوری» است، اما قیام تصورات موضوع و محمول را می‌توان «قیام حلولی» به شمار آورد و وجود آن‌ها را به نوعی «ارتسام در ذهن» تفسیر کرد. ولی باید توجه داشت که این ارتسام و انتقاش، از قبیل نقش بستن تصویر روی کاغذ یا موضوع مادی دیگری نیست، بلکه از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است؛ زیرا عرض مادی نسبتِ وضعی با موضوع خودش دارد و قابل اشارهٔ حسیه، و به تبع موضوع، قابلٌ انقسام می‌باشد، در صورتی که چنین چیزهایی در مورد نفس و نفسانیات امکان‌پذیر نیست.

اما قیام صدوری نسبت و حکم، هرچند خودبه‌خود دلیل مجرد بودن آن‌ها نیست، ولی با توجه به اینکه وجود آن‌ها طفیلی وجود موضوع و محمول میان آن‌ها می‌باشد، مادی نبودن آن‌ها هم ثابت می‌گردد. افزون بر این، قسمت‌ناپذیری آن‌ها بهترین دلیل بر تجرد آن‌هاست.

تجرّد ادراک

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری بـاذات عـالِم مجـرد، و کیف نفسانی بودن علم به معنای اعتقاد و به معنای صور و مفاهیم ذهنی، و توجه به اینکه نسبت و حکم نقش رابط را میان آن‌ها ایفا مـی‌کننـد، مجـرد بـودن همـهٔ اقسام علم روشن گردید، و در واقع تجرد آن‌ها از راه تجرد عالِم به ثبوت رسـید. اما راه‌های دیگری نیز برای اثبات تجرد علم و ادراک وجود دارد که اینک به ذکر بعضی از آن‌ها می‌پردازیم و قبلاً این نکته را یادآور می‌شویم که واژه‌هـای علـم و ادراک در این مبحث، مرادف با یکدیگر به کار می‌روند و شامل احساس و تخیّل و تعقّل می‌شوند:

۱. دلیل اول بر تجرد ادراک همان است که به «دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر» معروف شده و تقریر آن این است:

دیدن حسّی، از نازل‌ترین انواع ادراک است که توّهم مادی بودن آن می‌شود و ماده‌گرایـان آن را بـه فعـل و انفعـالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولـوژیکی تفـسیر می‌کنند، اما با دقت در همین نوع از ادراک روشـن مـی‌شـود کـه خـود ادراک را نمی‌توان امری مادی دانست، و فعل و انفعالات مادی را تنهـا بـه عنـوان شـرایط اِعدادی برای آن می‌توان پذیرفت؛ زیرا ما صورت‌های بزرگی را به وسـعت ده‌هـا متر مربع می‌بینیم که چندین برابر همهٔ بدن ماست، چه رسد به اندام بینایی یا مغز! و اگر این صورت‌های ادراکی، مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگـری از بدن می‌بودند، هرگز بزرگ‌تر از محل خودشان نبودند؛ زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد، و با توجه به اینکه ما این صورت‌های ادراکـی را در خودمان می‌یابیم، ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه‌ای از نفـس (مرتبـهٔ مثالی نفس) هستند و بدین ترتیب هم تجـرّد خـود آن‌هـا و هـم تجـرّد نفـس اثبـات می‌شود.

بعضی از مادیّین پاسخ داده‌اند که آنچه را می‌بینیم، صورت‌های کوچکی نظیر

میکروفیلم است که در دستگاه عصبی به وجود می‌آید و ما به کمک قراین و نسبت‌سنجی‌ها به اندازهٔ واقعی آن‌ها پی می‌بریم.

ولی این پاسخ مشکل‌گشا نیست؛ زیرا اولاً دانستن اندازهٔ صاحب صورت، غیر از دیدن صورت بزرگ است، و ثانیاً به فرض اینکه صورت مرئی خیلی کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که در اثر تجارب به دست می‌آوریم و با استفاده از قراین و از راه نسبت‌سنجی‌ها آن را بزرگ می کنیم، گویی زیر ذره‌بین ذهن قرار می‌دهیم، اما سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خودمان می‌یابیم و دلیل مزبور عیناً دربارهٔ این صورت ذهنی و خیالی تکرار می‌شود.

۲. دلیل دیگر این است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می‌بود، می‌بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی تحقق یابد، در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادّی، به سبب تمرکز نفس در امر دیگری تحقق نمی‌یابد. پس نتیجه می‌گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی‌توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست، هرچند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفا می‌کنند و نفس در اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه‌های مادّی می‌باشد.

۳. دلیل سوم این است که ما می‌توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کنیم و مثلاً بگوییم که آن‌ها متباین یا متماثل یا متساوی با یکدیگرند یا یکی از آن‌ها بزرگ‌تر از دیگری است. حال، اگر فرض کنیم که هر یک از آن‌ها در جزئی از بدن منتقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص، لازمه‌اش این است که هر جزئی از اندامِ درک‌کننده، همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی‌اطلاع باشد. پس کدام نیروی درک‌کننده است که آن‌ها را با هم درک می‌کند و با یکدیگر می‌سنجد؟ اگر فرض کنیم عضو مادی دیگری آن‌ها را با هم درک می‌کند، باز همان محذور تکرار می‌شود؛ زیرا هر عضو مادی دارای اجزائی خواهد بود و اگر

ادراک عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی، هر یک از اجزا آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه‌ای انجام نخواهد گرفت. پس ناچار باید بپذیریم که قوهٔ مدرکهٔ بسیطی هر دو را درک می‌کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می‌یابد، و چنین قوه‌ای نمی‌تواند جوهر یا عرض مادی باشد و بنابراین، ادراک هم انطباع صورت در محل مادی نخواهد بود. با این دلیل نیز تجرّد ادراک و تجرّد نفس درک‌کننده ثابت می‌شود.

۴. دلیل چهارم این است که ما گاهی چیزی را درک می‌کنیم و پس از گذشتن سالیان درازی آن را به خاطر می‌آوریم. حال اگر فرض شود که ادراکِ گذشته، اثر مادی خاصی در یکی از اندام‌های بدن بوده است، باید پس از گذشت ده‌ها سال، محو و دگرگون شده باشد، مخصوصاً با توجه به اینکه همهٔ سلول‌های بدن در طول چند سال تغییر می‌یابد و حتی اگر سلول‌هایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده‌اند، پس چگونه می‌توانیم همان صورت را عیناً به یاد آوریم یا صورت جدید را با آن مقایسه کنیم و مشابهت آن‌ها را دریابیم؟

ممکن است گفته شود که هر سلول یا هر جزء مادی جدید، آثار جزء سابق را به ارث می‌برد و در خودش حفظ می‌کند، ولی حتی در چنین فرضی نیز این سؤال وجود دارد که کدام قوه‌ای وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می‌کند؟ و روشن است که بدون این مقایسه و درک، یادآوری و بازشناسی صورت نمی‌گیرد.

این دلیل با توجه به حرکت جوهریه و زوال مستمر هر امر مادی وضوح بیشتری می‌یابد و از یک نظر شبیه دلیلی است که در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد که از مقدمات علمی و تجربی برای اثبات تجرد نفس استفاده می‌شد.

خلاصه

۱. علم حضوری، یافتن وجود معلوم است، و این یافتن چیزی زائد بر ذات عالِم نیست و مصداق آن یا ذات مقدس حق متعال است یا ذوات عقول طولی و عرْضی یا جوهر نفس. بنابراین هیچ یک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست.

۲. علم حضوری به چهار صورت تصور می‌شود: علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفاق است، و علم علت مفیضه به معلولش، و علم معلول به علت مفیضه‌اش، و علم دو معلول مجرد به یکدیگر. اما اثبات قسم اخیر به وسیلهٔ برهان مشکل است.

۳. صدرالمتألهین در علم علت به معلول نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است، ولی حق عدم اعتبار این شرط است؛ زیرا علت هستی‌بخش، احاطهٔ وجودی بر معلول مادی خودش هم دارد و پراکندگی اجزا آن از یکدیگر منافاتی با حضور آن‌ها برای وی ندارد.

۴. علم حصولی با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی حاصل می‌شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است.

۵. علم حصولی به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک، از کیفیات نفسانی است.

۶. نیز می‌توان تصوراتی را که ارکان قضیه به شمار می‌روند، از قبیل کیف نفسانی دانست.

۷. اما نسبت و حکم، فعل نفس هستند و قیام آن‌ها به نفس، قیام صدوری است، ولی چون وجود آن‌ها تابع و طفیلی وجود موضوع و محمول است، تجرّد آن‌ها نیز ثابت می‌شود.

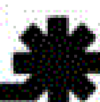
۸. بهترین دلیل تجرّد همهٔ اقسام علم، قسمت‌ناپذیری آن‌هاست.

۹. یکی از ادلهٔ تجرّد ادراک، بزرگ‌تر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همهٔ بدن است.

۱۰. دلیل دیگر این است که قوام ادراک، به توجه نفس می‌باشد، در صورتی که اگر امری مادی می‌بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی (بدون نیاز به توجه نفس) حاصل می‌شد.
۱۱. دلیل سوم، امکان ادراک دو یا چند صورت و مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر است، و اگر ادراک عبارت از حصول صورت مادی در اندام مادی می‌بود، مقایسه‌ای انجام نمی‌گرفت.
۱۲. دلیل چهارم، امکان یادآوری و بازشناسی صورتی است که ده‌ها سال قبل درک شده است و اگر صورتِ درک‌شده، امری مادی می‌بود با تغییر محل (مخصوصاً با توجه به حرکت جوهریه) دگرگون و محو می‌شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی‌ماند.



پرسش



۱. علم حضوری و حصولی را تعریف، و فرق آن‌ها را بیان کنید.
۲. اقسام علم حضوری را توضیح دهید.
۳. علم حضوری از چه مقوله‌ای است؟
٤. دلیل صدرالمتألهین بر شرط تجرّد معلوم، در علم علت به معلول را بیـان و نقادی کنید.
۵. علم حصولی به کدام معنی از قبیل کیف نفسانی است؟
٦. حقیقت نسبت و حکم چیست؟ و از چه مقوله‌ای به شمار می‌رود؟
۷. دلیل کلی بر تجرد همهٔ اقسام علم چیست؟
۸. دلیل خاص بر تجرد نسبت و حکم را بیان کنید.
۹. چهار دلیل تجرّد ادراک را شرح دهید.
۱۰. مفهوم علم از چه نوع معقولات است؟ و چه دلیلی برای آن می‌توان آورد؟

درس پنجاهم

اتّحاد عالم و معلوم

شامل

مقدّمه

شیخ‌الرئیس در کتاب‌های شفا[1] و اشارات[2]، از برخی فلاسفهٔ یونان نقل کرده که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن متحد می‌شود. نیز از «فُرفوریوس» نقل نموده که رساله‌ای در این زمینه نگاشته است. اما خود وی این نظریه را به باد انتقاد می‌گیرد و آن را امری محال می‌شمرد.

از سوی دیگر صدرالمتألهین در اسفار و دیگر کتاب‌هایش آن را تأیید کرده، بر صحت این نظریه پای می‌فشرد و آن را نسبت به همهٔ اقسام علم حتی ادراک حسی نیز توسعه می‌دهد.

این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله، طبعاً انسان را نسبت به آن، حسّاس، می‌کند و علاقهٔ او را به حلّ مسئلهٔ مزبور و داوری بین طرفین جلب می‌نماید.

به همین جهت در پایان این بخش، درسی را به این موضوع اختصاص می‌دهیم.

تعیین محلّ نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس، تعدّد و تغایری بین عالم و معلوم وجود ندارد، از این روی باید آن را «وحدت علم و عالم و معلوم» نامید و اشاره شد که این علم حضوری مورد قبول پیروان مشائین و از جمله ابن

---

۱. ر.ک: طبیعیات شفا، فن ٦، مقالهٔ ٥، فصل ٦.

۲. ر.ک: اشارات، نمط ۷.

سینا نیز هست. پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم، شامل چنین موردی نمی‌شود، مخصوصاً با توجه به اینکه واژهٔ «اتّحاد» بر خلاف واژهٔ «وحدت» در جایی به کار می‌رود که نوعی تعدّد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم به نفس اصلاً تعددی جز به حسب اعتبار وجود ندارد.

ظاهر سخنان ابن سینا این است که قائلان به اتحاد، محل بحث را اختصاص به تعقل داده‌اند که در برابر تخیل و احساس به کار می‌رود و حداکثر می‌توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد؛ زیرا در سخنان فلاسفه به کار بردن واژهٔ «عقل» و مشتقاتش در مورد علم حضوری فراوان است. اما صدرالمتألهین محل بحث را به مطلق علم و ادراک، اعم از حضوری و حصولی، و اعم از تعقل و تخیل و احساس، توسعه داده و در همهٔ موارد قائل به اتحاد شده است.

توضیح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله، باید مفهوم «اتحاد» را روشن کنیم و ببینیم کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم شده‌اند، مقصودشان دقیقاً چه بوده است و شاید درک صحیح این معنی کمک شایانی به حل مسئله بکند.

متّحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آن‌هاست و یا به لحاظ وجود آن‌هاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیّت دیگری. اما اتحاد دو ماهیت تام، مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است؛ زیرا فرض یک ماهیت تام، فرض قالب مفهومیِ معیّنی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام، مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است. به عنوان تشبیه معقول به محسوس، مانند اتحاد دایره و مثلّث می‌باشد.

اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص (جنس و فصل) طبق دستگاه جنس و فصل ارسطویی، امری مسلم ولی دائمی است و ارتباطی با مسئلهٔ تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقّل، چنین اتحادی برقرار شود. افزون بر این، گاهی انسان ماهیتی را تعقّل می‌کند که به کلی مباین با ماهیت انسانی است

و هیچ گونه اشتراک ماهوی بین آن‌ها وجود ندارد.

بنابراین اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک‌کننده با ماهیت موجود درک‌شونده متحد می‌شود و مثلاً ماهیت انسان با ماهیت درخت یا حیوانی یگانگی پیدا می‌کند، به امر متناقض و محالی معتقد شده است.

همچنین اتّحاد وجود درک‌کننده با ماهیّت درک‌شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیّت به یک معنی صحیح باشد، بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیّت موجودی دیگر. پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت، اتحاد وجود آن‌هاست. اکنون باید ببینیم که اتحاد دو وجود ممکن است یا نه؟ و اگر ممکن است به چند صورت تحقق می‌یابد؟

انحا اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی به معنای نوعی وابستگی یا هم‌بستگی میان آن‌ها امکان دارد و به چند صورت تصور می‌شود:

الف) اتحاد عرض با جوهر، از این نظر که وابستهٔ به آن است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند. این اتحاد بنا بر قول کسانی که عرض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند محکم‌تر است.

ب) اتحاد صورت با ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلاً به وجود خودش ادامه بدهد. این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد، هرچند می‌تواند بقائاً مستقل از آن گردد.

ج) اتحاد چند ماده در سایهٔ صورت واحدی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد، مانند اتحاد عناصر تشکیل‌دهندهٔ گیاه و حیوان. این نحو اتحاد، در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر یک از مواد با صورت حاصل می‌شود.

د) اتحاد هیولا که علی‌الفرض فاقد هر گونه فعلیت است، با صورتی که به آن

فعلیت می‌بخشد. و گاهی از این نوع اتحاد به عنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می‌شود. اما با انکار هیولا به عنوان جوهر عینی فاقد فعلیت، جایی برای آن باقی نمی‌ماند.

هـ) اتّحاد دیگری را می‌توان برای دو معلولی که از علت مفیضهٔ واحدی صادر می‌شوند در نظر گرفت، از این نظر که هر کدام از آن‌ها متحد با علت است و انفکاک بین آن‌ها ممکن نیست، هرچند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست.

و) اتّحاد هستی‌بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آن‌ها تشکیک خاص وجود دارد. این نحو اتحاد، بنا بر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می‌شود و به نام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است.

لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث، اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است، یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه با وجود خارجی آن. بنابراین اتحاد ماده و صورت، یا عرض و جوهر خارجی، ربطی به این مسئله ندارد.

با توجه به انحا اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته‌اند، به آسانی می‌توان نوع اول اتحاد را میان آن‌ها پذیرفت و طبعاً امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی ابا ندارند، اما صدرالمتألهین چنین اتحادی را نمی‌پسندد و می‌کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آن‌ها اثبات کند، یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولا به صورت می‌داند و همان‌گونه که فعلیت هیولا در سایهٔ اتحاد با صورت حاصل می‌شود، عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایهٔ اتحاد با صورت عقلی تحقق می‌یابد.

بررسی نظریهٔ صدرالمتألهین

برای روشن شدن نظریهٔ صدرالمتألهین، چکیدهٔ بیان وی را در اینجا می‌آوریم:
«وجود صورتی که بالفعل تعقل می‌شود، همان وجود عاقلیت برای نفس است

(و به اصطلاح وجود فی نفسه آن، عین وجود للغیر می‌باشد) و اگر فرض شود که صورت ادراکی، وجود دیگری داشته باشد و رابطهٔ آن با موجود درک‌کننده تنها رابطهٔ حالّ و محلّ باشد، بایستی بتوان برای هر کدام از آن‌ها صرف نظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت، در صورتی که صورتِ تعقل‌شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد، حیثیتی که عین ذات آن است، خواه تعقل‌کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد، و قبلاً گفته‌ایم که متضایفان (و از جمله عاقل و معقول) از نظر درجهٔ وجودی همتا و متکافیء هستند. صورت احساسی نیز همین حکم را دارد.

... دیگران می‌گویند: جوهر نفس، حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد، و تعقل، چیزی جز همین انفعال نیست. اما چیزی که ذاتاً فاقد نور عقلی است، چگونه می‌تواند صورت عقلی که ذاتاً دارای وصف معقولیت است را درک کند؟ مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند؟!

... در حقیقت، عاقلیت بالفعل برای نفس، مانند تحصل هیولا به واسطهٔ صورت جسمانی است و همچنان که ماده خودبه‌خود تعیّنی ندارد، نفس هم خودبه‌خود تعقلی ندارد و در سایهٔ اتحاد با صورت عقلی، عاقل بالفعل می‌شود.»[1]

اما در این بیان نکات قابل مناقشه‌ای وجود دارد:

۱. دربارهٔ اینکه می‌فرماید: «اگر رابطهٔ بین صورت ادراکی و درک‌کنندهٔ آن، رابطهٔ حالّ و محلّ می‌بود می‌بایست بتوان برای هر یک از آن‌ها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت» سؤال می‌شود که منظور از «وجود جداگانه» چیست؟ اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود شود، ملازمهٔ مذکور صحیح نیست؛ زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می‌باشد، نمی‌تواند بدون آن تحقق یابد؛ و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد، چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است.

---

۱. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳ـ۳۲۰، و ج ۶، ص ۱۶۵ـ۱۶۸.

افزون بر این، خود صدرالمتألهین وجود اعراض را از شئون وجود جوهر می‌داند و برای آن‌ها وجود جداگانه‌ای قائل نیست، پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالِم بشمارد؟

۲. دربارهٔ اینکه می‌فرماید: «معقولیتِ بالفعل، امری ذاتی برای صورت عقلی است، خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد»، باید گفت: عنوان معلومیت و معقولیت، یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست. نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر موجود واحدی صدق می‌کند، مانند علم به نفس، و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم منطبق می‌شود؛ و صِرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند، دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز ثابت باشد. به دیگر سخن: مفهوم اضافی «معقول» را نمی‌توان به هیچ وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد (خواه ذاتی به اصطلاح ایساغوجی، و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان) تا به کمک قاعدهٔ «تکافؤ متضایفین» وصف «عاقل» را هم برای ذات آن اثبات کرد. علاوه بر اینکه مقتضای قاعدهٔ مزبور، همچنان که شیخ‌الرئیس در تعلیقات فرموده است، «تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجهٔ وجود».[1]

حاصل آنکه فعلیت وصف «معقول» برای صورت ادراکی بیش از این اقتضایی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد، خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن؛

۳. دربارهٔ تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا، باید گفت: اولاً، ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند، چنان که در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همهٔ معقولات ثانیهٔ فلسفی و منطقی چنین است، و ثانیاً، چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی، رؤیت

---

۱. ر.ک. *تعلیقات*، ص ۷۶، ۹۱ و ۹۵.

بالفعل پیدا می‌کند؟

و امّا مناقشه در تشبیه نفس به هیولا، طبق نظریهٔ مورد تأیید مبنی بر انکار هیولای فاقد فعلیت، نیازی به توضیح ندارد.

تحقیق در مسئله

با دقت در مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود که رابطهٔ بین عالم و معلوم را در همهٔ موارد نمی‌توان به یک صورت تبیین کرد، بلکه باید با توجه به انواع علوم، هر موردی را جداگانه مورد بررسی قرار داد و رابطهٔ آن را تعیین نمود. اینک نتایج حاصله از این بحث را فهرست‌وار می‌آوریم:

۱. در مورد علم حضوری به ذات، علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچ گونه تعددی در آن‌ها یافت نمی‌شود، مگر به حسب اعتبار عقلی، و اگر تعبیر «اتحاد» در چنین موردی به کار رود، به لحاظ تعدد اعتباری آن‌ها می‌باشد وگرنه باید به جای آن تعبیر «وحدت» را به کار برد. این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد.

۲. مقصود قائلان به اتحاد عالم و معلوم، اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست، بلکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات (صورت ادراکی) می‌باشد.

۳. همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است.

٤. اتحاد وجود یکی از آن‌ها با ماهیت دیگری نیز بدیهی‌البطلان است.

٥. در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس، اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا به تعبیر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود حاصل است؛ زیرا وجود یکی از آن‌ها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلالی از خودش ندارد.

٦. در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر، به فرض اینکه چنین علمی ثابت باشد، می‌توان اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم در نظر گرفت؛ زیرا هر یک از آن‌ها اتحادی بالذات با علت مفیضه‌اش دارد.

۷. در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس به شمار می‌روند، و نفس نسبت به آن‌ها فاعل بالتجلی یا بالرضا یا بالعنایه شمرده می‌شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می‌توان قائل شد.

۸. در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیات نفسانی به شمار می‌روند، معلوم بالذات که همان کیف نفسانی خاص باشد با جوهر نفس، اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت.



خلاصه

۱. محل نزاع در مسئلهٔ اتحاد عالم و معلوم این است که آیا وجود عالم، اتحادی با وجود صورت ادراکی دارد یا نه؟ و اما اتحاد دو ماهیت یا اتحاد یکی از آن‌ها با وجود دیگری و همچنین اتحاد عالم با معلوم بالعرض، از محل نزاع خارج است و هرچند در کلام ابن سینا این مسئله دربارهٔ «تعقل» مطرح شده، ولی صدرالمتألهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داده است.

۲. اتحاد دو وجود عینی به معنای وابستگی یا هم‌بستگی آن‌ها، به شش صورت فرض می‌شود: اتحاد عرض و جوهر، اتحاد مادهٔ ثانیه با صورت، اتّحاد چندماده‌ای که زیر چتر صورت واحدی قرار گرفته‌اند با یکدیگر، اتحاد هیولای اُولی با صورت، اتحاد علت مفیضه با معلولش، اتحاد دو معلول هم‌رتبه به واسطهٔ اتحاد هر یک از آن‌ها با علت مفیضه.

۳. صدرالمتألهین کوشیده است که اتحاد نفس را با صورت ادراکی، از قبیل اتحاد هیولا با صورت قلمداد کند.

۴. برای این مطلب، به این صورت استدلال کرده است: معلومیت، صفتی ذاتی برای صورت ادراکی است و تحقق این صفت بدون وجود عالم معنا ندارد، و همچنان که خود این صفت برای ذات صورت ادراکی ثابت است، عالمیت هم برای ذات آن ثابت خواهد بود؛ زیرا دو امر متضایف، از نظر وجود هم‌سنگ هستند، پس عالمیت نفس جز به وسیلهٔ اتحاد با آن امکان ندارد.

۵. جواب این است که معلومیّت، مفهومی اضافی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را «ذاتی» برای موجودی به شمار آورد، و معلومیّت بالفعل هرچند مستلزم عالم بالفعل است، اما لازمهٔ آن، وجود عالم در ذات معلوم نیست، بلکه اگر عالمیت موجود برای خودش ثابت شود (مانند علم جوهر مجرّد به ذات خودش)، مصداق عنوان‌های عالم و معلوم یک چیز خواهد بود، و اما اگر موجودی عالمیت نداشته باشد (مانند کیف نفسانی) ناچار عالم، جوهری خارج از ذات آن خواهد بود و نهایت این است که اتحادی با یکدیگر از قبیل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند.

٦. حقیقت این است که کیفیت ارتباط عالم با معلوم را نمی‌توان در همهٔ موارد به یک صورت تبیین کرد، بلکه در موارد مختلف فرق می‌کند، چنان که در مورد علم حضوری به ذات باید عالم و معلوم را «واحد» دانست، نه «متحد».

۷. در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس، اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط و وابستگی به دیگری است.

۸. در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر به فرض ثبوت آن، اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم می‌توان قائل شد.

۹. علم حصولی اگر از قبیل کیف نفسانی باشد، اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود.

۱۰. اگر علم حصولی، فعل نفس به شمار رود، اتحاد آن‌ها از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش

۱. محل نزاع در مسئلهٔ اتحاد عالم و معلوم را دقیقاً تعیین کنید.
۲. اتحاد دو موجود به چند صورت فرض می‌شود؟ و کدام یک از آن‌ها صحیح است؟
۳. اتحاد دو وجود عینی به چند صورت تصور می‌شود؟ و کدام یک از آن‌ها صحیح است؟
٤. نظریهٔ صدرالمتألهین در مورد اتحاد عالم و معلوم چیست؟
۵. دلیل وی را بیان و نقادی کنید.
٦. در موارد مختلف علم و ادراک، چند نوع رابطه میان عالم و معلوم وجود دارد؟ و در هر مورد اتحاد آن‌ها به چه معناست؟

☆بخش ششم☆

ثابت و متغیّر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



درس پنجاه و یکم

ثابت و متغیّر

شامل

مقدّمه

توضیحی پیرامون تغیّر و ثبات

اقسام تغیّر

اقوال فلاسفه دربارهٔ اقسام تغیّر

مقدّمه

از جمله تقسیمات اولیه‌ای که برای موجود می‌توان در نظر گرفت، تقسیم آن به ثابت و متغیر است. موجود ثابت، شامل واجب‌الوجود و مجرّدات تام، و موجود متغیر شامل همهٔ موجودات مادی و نفوس متعلّق به ماده می‌گردد.

تغیّر را می‌توان به دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم کرد که قسم تدریجی آن، همان حرکت به اصطلاح فلسفی است و در مقابل آن، مفهوم سکون به کار می‌رود که «عدم ملکهٔ» آن است؛ یعنی چنان نیست که هر چیزی حرکت نداشت لزوماً متّصف به سکون گردد، بلکه چیزی که شأنیّت حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد، ساکن خواهد بود. و از این روی مجردات تام را نمی‌توان ساکن نامید. و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثبات، روشن می‌شود که اولی عدم ملکهٔ حرکت، و دومی نقیض تغیّر می‌باشد.

ما در این بخش، نخست توضیحی پیرامون ثابت و متغیر و اقسام تغییر و تبدیل می‌دهیم، سپس به مباحث حرکت پرداخته، وجود حرکت را اثبات، و لوازم و انواع آن را بیان می‌کنیم و ضمناً مفهوم قوه و فعل و رابطهٔ آن را با تغیر و حرکت توضیح می‌دهیم و سرانجام، این بخش را که آخرین بخش از فلسفهٔ اُولی است به بحث دربارهٔ حرکت جوهریّه به پایان می‌بریم.

توضیحی پیرامون تغیّر و ثَبات

تغیّر که از مادهٔ «غیر» گرفته شده و به معنای «دیگر شدن» و «دگرگون شدن»

می‌باشد، مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد. و حتی می‌توان معدوم شدن چیزی را «تغیّر» نامید، از آن جهت که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می‌شود، گو اینکه عدم، واقعیتی ندارد. حدوث را نیز می‌توان تغیّر نامید از آن جهت که عدم سابق، تبدیل به وجود می‌گردد.

تبدّل و تحوّل نیز قریب به تغیّر است، ولی چون تحول از مادهٔ «حال» گرفته شده، استعمال آن در مورد تغیّر حالت، مناسب‌تر است.

حاصل آنکه مفهوم تغیّر، مفهومی ماهوی نیست که بتوان برای آن جنس و فصلی در نظر گرفت و به دشواری می‌توان مفهوم عقلی روشن‌تری یافت که بتوان در تفسیر آن به کار برد. و از این روی باید آن را از مفاهیم بدیهی به شمار آورد.

همچنین مفهوم ثَبات که نقیض آن به شمار می‌رود، نیازی به تعریف و تفسیر ندارد، و از آن نظر که منشأ انتزاع آن وجود عینی واحدی است، می‌توان آن را مفهوم ایجابی، و تغیّر را به منزلهٔ سلب آن قلمداد کرد. شاید بتوان در این‌گونه مفاهیم متقابلِ انتزاعی، هر یک از آن‌ها را اثباتی، و مقابل آن را سلبی، تلقّی کرد.

وجود متغیّر نیز امری بدیهی است و دست کم هر کسی با علم حضوری تغیراتی را در حالات درونی خودش می‌یابد. و اما وجود ثابتی که دستخوش هیچ گونه تغییر و تبدیلی قرار نگیرد را باید با برهان اثبات کرد. و در بخش پیشین با پاره‌ای از این براهین، آشنا شدیم.

اقسام تغیّر

با توجّه به وسعت مفهوم تغیّر، فرض‌های مختلفی را می‌توان برای آن، در نظر گرفت، مانند:

۱. پیدایش موجود جوهری بدون مادهٔ قبلی، و به اصطلاح به گونهٔ ابداعی. مصداق این فرض، نخستین موجود مادی است، بنا بر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان مادی قائل هستند.

۲. نابود شدن موجود جوهری به طور کامل، و مصداق آن آخرین موجود مادی است، بنا بر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند.

۳. نابود شدن یک موجود جوهری به طور کامل و پدید آمدن موجود جوهری جدید به جای آن. وقوع چنین فرضی به نظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده‌های عادی مصداقی برای آن یافت نمی‌شود.

٤. پدید آمدن یک موجود جوهری به عنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهریِ دیگر. و مصداق روشن آن صورت‌های نباتی است، بنا بر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر، و مواد آن را موجود بالفعل می‌دانند.

۵. نابود شدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود، مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه، بنا بر قول مزبور.

٦. نابود شدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری به جای آن، که مصداق روشن «کون و فساد» می‌باشد، مانند تبدیل عناصر به یکدیگر.

۷. نابود شدن یک جزء بالقوهٔ جوهری و پدید آمدن جزء بالقوهٔ دیگر به جای آن. مصداق این فرض، حرکت جوهریهٔ اجسام است که دائماً جزئی نابود و جزء دیگری جانشین آن می‌شود، اما اجزائی که با یک وجودِ سیال موجود می‌شوند و جزء بالفعلی در آن‌ها یافت نمی‌گردد. و در درس‌های آینده توضیح بیشتری در این‌باره خواهد آمد.

۸. پدید آمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصادیق فراوانی دارد.

۹. نابود شدن یک عرض بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود، مانند پریدن رنگ جسم و بی‌رنگ شدن آن.

۱۰. نابود شدن یک عرض و پدید آمدن عرض دیگری به جای آن. مصداق این فرض، تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است.

۱۱. نابود شدن جزء بالفعلی از یک عرض. و مصداق آن، کم شدن عدد چیزی

است، بنا بر قول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزا بالفعل می‌شمارند.

۱۲. اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض، مانند زیاد شدن عدد چیزی بنا بر قول مزبور.

۱۳. نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پدید آمدن جزء بالقوهٔ دیگر، مانند همهٔ حرکات عرضی.

۱٤. تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر، مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن.

۱۵. قطع تعلق مزبور، مانند مردن حیوان و انسان.

با دقّت در ویژگی‌های اقسام یادشده، روشن می‌شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم به صورت تدریجی حاصل می‌شود و مصداق حرکت می‌باشد، اما سایر اقسام را باید از قبیل تغیّرات دفعی به شمار آورد؛ زیرا بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق، مرز و نقطهٔ مشخصی وجود دارد و زمانی بین آن‌ها فاصله نمی‌شود، هرچند ممکن است هر یک از دو موقعیت مزبور دارای نوعی تدریج باشند. به‌عنوان مثال: تغییر درجهٔ حرارت آب تدریجاً حاصل می‌شود، اما تبدیل شدن آب به بخار در یک «آن» انجام می‌گیرد، یا نطفه تدریجاً تکامل می‌یابد، اما روح در یک «آن» به آن تعلق می‌گیرد.

با توجّه به این نکته، می‌توان تغیّرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی تقسیم کرد.

نکتهٔ دیگر آنکه برای هر نوع از تغیّرات تدریجی (قسم هفتم و سیزدهم) می‌توان سه قسم فرعی در نظر گرفت: یکی آنکه جزء لا حق، مشابه جزء سابق باشد، مانند حرکات یکنواخت و بی‌شتاب؛ دوم آنکه جزء لاحق، شدیدتر و قوی‌تر از جزء سابق باشد، مانند حرکات اشتدادی و تندشونده؛ و سوم آنکه جزء لا حق، ضعیف‌تر از جزء سابق باشد، مانند حرکات نزولی و کندشونده. اما در این باره اختلافی هست که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

اقوال فلاسفه دربارهٔ اقسام تغیّر

بررسی سخنان فلاسفه دربارهٔ هر یک از اقسام یادشده به درازا می‌کشد، ولی به طور کلی می‌توان به پنج قول در این زمینه اشاره کرد:

۱. قول مشهور فلاسفه که پیدایش هر پدیدهٔ مادی را لزوماً مسبوق به ماده و مدت می‌دانند، و برای جهان مادی آغاز و پایان زمانی قائل نیستند. و از این روی سه قسم اول از اقسام یادشده را انکار می‌کنند.

۲. قول کسانی که عدد را امری اعتباری می‌دانند و طبعاً تغیّر آن را نیز تغیّر حقیقی به حساب نمی‌آورند، چنان که همین قول قبلاً مورد تأیید قرار گرفت. بنابراین قسم یازدهم و دوازدهم را باید از تغیّرات اعتباری به شمار آورد.

۳. قول کسانی که حرکت را به عنوان یک امر تدریجی نمی‌پذیرند و همهٔ تغیّرات را دفعی می‌پندارند و بدین ترتیب، قسم هفتم و سیزدهم را انکار می‌کنند، و چون مفهوم تغیر، مفهومی انتزاعی است و ما بازائی جز وجود و عدم سابق و لا حق ندارد و عدم هم بطلان محض است، از این روی وجود را مساوی با ثبات می‌شمارند، مانند نحلةالثابی از فلاسفهٔ یونان باستان.

٤. قول کسانی که وجود حرکت را می‌پذیرند، ولی آن را مخصوص به اعراض می‌دانند و در نتیجه قسم هفتم از اقسام یادشده را انکار می‌کنند.

۵. قول صدرالمتألهین و دیگر کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند.

با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم دربارهٔ عدد گفته شد و اعتباری بودن آن به اثبات رسید، دیگر نیازی به بحث دربارهٔ تغیّرات عدد نیست. اما دربارهٔ سایر اقوال می‌بایست چند مسئله را مورد بحث قرار دهیم:

مسئلهٔ اول آنکه: آیا هر پدیدهٔ مادی بایستی ضرورتاً مسبوق به ماده‌ای باشد که در زمان سابق بر پیدایش آن تحقق داشته است و در نتیجه، سلسلهٔ حوادث مادی از جهت ازل، بی‌نهایت و بی‌آغاز می‌باشد، یا بایستی به موجودی منتهی شود که سرسلسلهٔ پدیده‌های مادی به شمار می‌رود و سلسلهٔ حوادث مادی دارای آغاز

زمانی می‌باشد؟

مسئلهٔ دوم آنکه: آیا حرکت به عنوان یک امر پیوستهٔ تدریجی وجود خارجی دارد، یا آنچه حرکت نامیده می‌شود مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی‌درپی به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آن‌ها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند؟ و به دیگر سخن: آیا همهٔ تغیّرات، دفعی هستند یا تغیّر تدریجی هم داریم؟

مسئلهٔ سوم آنکه: بعد از اثبات حرکت، آیا تنها اعراض هستند که دارای تغیّرات تدریجی می‌باشند، یا در ذات جوهر هم می‌توان حرکت یا حرکاتی را اثبات کرد؟



خلاصه

۱. واژهٔ «تغیّر» که از مادهٔ «غیر» گرفته شده، مفهومی است که از مقایسهٔ دو چیز یا دو جزء یا دو حالت یک چیز انتزاع می‌شود، از این نظر که یکی جایگزین دیگری می‌گردد.

۲. حدوث و معدوم شدن را نیز می‌توان دو نوع از تغیّر شمرد، از این نظر که عدم، تبدیل به وجود یا وجود، تبدیل به عدم می‌شود.

۳. تغیّر به دو صورت کلی دفعی و تدریجی تصور می‌شود که در صورت اول، امری آنی است یعنی در «آن» مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می‌شود، و در صورت دوم، امری زمانی است که نقطهٔ مشخصی بین موقعیت سابق و موقعیت لا حق یافت نمی‌شود و در واقع، متغیّر و متغیّرالیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی «حرکت» نامیده می‌شود.

٤. در مقابل تغیّر، واژهٔ «ثَبات» به کار می‌رود و نسبت بین مفهوم آن‌ها تناقض است، و در مقابل حرکت، واژهٔ «سکون» استعمال می‌شود که عدم ملکهٔ آن است.

٥. وجود متغیّر بدیهی است، ولی وجود ثابت، با برهان اثبات می‌شود.

٦. برای تغیّر شکل‌های مختلفی تصور می‌شود؛ زیرا برای انتزاع این مفهوم، یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می‌شود، مانند صورت اول و دوم، و یا وجود و عدم عَرَضی منظور می‌گردد، مانند صورت هشتم و نهم، و یا جانشینی جوهر کاملی برای جوهر دیگر، مانند صورت سوم، یا عرضی برای عرض دیگر، مانند صورت دهم، یا تعلق و عدم تعلق جوهری به جوهر دیگر، مانند صورت چهاردهم و پانزدهم، و یا وجود و عدم اجزا بالفعل جوهری، مانند صورت چهارم و پنجم و ششم، و یا وجود و عدم اجزا بالفعل عرضی، مانند صورت یازدهم و دوازدهم، و یا تعاقب اجزاء بالقوهٔ جوهری، مانند صورت هفتم، و یا تعاقب اجزا بالقوهٔ عرضی، مانند صورت سیزدهم. اما صورت یازدهم و دوازدهم را نمی‌توان از اقسام تغیّر حقیقی به حساب آورد؛ زیرا همان گونه که عدد امری حقیقی نیست، افزایش و کاهش آن هم امری حقیقی نخواهد بود.

۷. اکثر فلاسفه سه قسم اول از اقسام پانزده‌گانهٔ یادشده را انکار کرده‌اند، و قضاوت دربارهٔ آن نیاز به بحث مستقلی دارد.

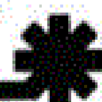
۸. گروهی از فلاسفهٔ یونان باستان (الئائیان) تغیّرات تدریجی را پنداری شمرده‌اند و پاسخ به شبهات ایشان نیز بحث دیگری را می‌طلبد.

۹. برای حرکت، سه حالت، فرض می‌شود: حالت یکنواختی، تند شدن و شتاب گرفتن، کند و ضعیف شدن. اما دربارهٔ تحقق همهٔ این حالات نیز اختلافی هست که در ضمن بحث حرکت روشن خواهد شد.

۱۰. اکثر قائلان به وجود حرکت، آن را مخصوص اعراض پنداشته‌اند، ولی صدرالمتألهین و هم‌مسلکانش حرکت در جوهر را نیز اثبات کرده‌اند.



پرسش



۱. مفهوم تغيّر و ثبات و حركت و سكون را توضيح داده، نسبت بين آن‌ها را بيان كنيد.

۲. اقسام تغيّر را شرح دهيد.

۳. در كدام يک از اقسام، بين وجود و عدم يک چيز مقايسه شده، و در كدام يک از آن‌ها بين دو وجود، و در كدام بين اجزا و بين حالات يک وجود؟

٤. در قسم چهاردهم و پانزدهم بين چه چيزهايى مقايسه شده است؟

٥. در كدام يک از اقسام مى‌توان تغيّر دو جزء بالفعل را در نظر گرفت؟ و دليل آن چيست؟

٦. آيا افزايش و كاهش عدد را مى‌توان تغيّر حقيقى شمرد؟ چرا؟

۷. تغيّر دفعى و تدريجى و فرق بين آن‌ها را بيان كنيد.

۸. براى حركت چند حالت تصوّر مى‌شود؟

درس پنجاه و دوم

قوّه و فعل

شامل

مقدّمه

توضیحی پیرامون مفهوم قوّه و فعل

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوّه

رابطهٔ بین قوّه و فعل

مقدّمه

انسان همواره شاهد تغیّرات و دگرگونی‌هایی در اجسام و نفوسِ متعلّق به ماده بوده و هست، به طوری که می‌توان ادعا کرد که هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده‌ای نیست که دست خوش نوعی تغیّر و تحول قرار نگیرد و در جای خودش ضرورت حرکت جوهریه برای همهٔ مادیات با برهان ثابت خواهد شد که مستلزم حرکت تَبَعیِ اعراض آن‌ها می‌باشد.

از سوی دیگر، دامنهٔ تبدّل موجودی به موجود دیگر به طوری که هر یک از آن‌ها دارای ماهیت مستقلی باشد، به قدری وسیع است که می‌توان حدس زد که هر موجود مادی قابل تبدّل به موجود مادی دیگری است. و از این روی از دیرزمان به وجود اصل واحدی برای جهان قائل شده‌اند که با تحوّلاتی که برای آن رخ می‌دهد، تبدیل به اشیا گوناگون می‌گردد و بسیاری از فلاسفه تنها اجسام فلکی را از این قاعده استثنا کرده‌اند، و به دیگر سخن: موضوع این قاعده را اجسام عنصری دانسته‌اند.

ولی صرف نظر از بطلان فرضیهٔ افلاک تبدیل‌ناپذیر، احتمال اینکه نوعی موجود مادی در گوشه‌ای از جهان پهناور وجود داشته باشد که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی نفی کرد، هرچند چنین احتمالی بسیار ضعیف و بعید به نظر می‌رسد، و می‌دانیم که نظریهٔ معروف در فیزیک جدید این است که ماده و انرژی و حتی انواع انرژی هم قابل تبدیل به یکدیگرند.

امّا به رغم عمومیت دگرگونی، نسبت به همهٔ مادیات، و گستردگی دامنهٔ تغیّرات، تجارب عملی نشان می‌دهد که هر چیزی مستقیماً قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همهٔ موجودات مادی قابل تبدیل به یکدیگر باشند، این کار مستقیماً و بی‌واسطه انجام نمی‌گیرد؛ مثلاً، سنگ مستقیماً تبدیل به گیاه یا حیوان نمی‌شود و برای تبدیل شدن به هر یک از آن‌ها باید مراحلی را بگذراند و دگرگونی‌هایی را پیدا کند تا آمادهٔ تبدیل به آن گردد.

از اینجا چنین اندیشه‌ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگری شود که «قوهٔ» وجود آن را داشته باشد، و بدین ترتیب، اصطلاح «بالقوّه» و «بالفعل» در فلسفه پدید آمده و تغیّر به «خروج از قوه به فعل» تفسیر شده است که اگر دفعتاً و بدون فاصلهٔ زمانی حاصل شود، «کون و فساد» و اگر تدریجاً و با فاصلهٔ زمانی باشد، «حرکت» نامیده می‌شود.

توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل

قوّه که در لغت به معنای نیرو و توان است، اصطلاحات متعددی در علوم دارد و در فلسفه به چند معنا به کار می‌رود: معنای اول، قوّهٔ فاعلی است که منشأ صدور فعل می‌باشد. به نظر می‌رسد که این معنا، نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با «فعل» روشن است. سپس چنین تصور شده که همان گونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد، ماده هم باید قبلاً توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب، معنای دومی برای قوه پدیده آمده که می‌توان آن را «قوهٔ انفعالی» نامید و در این مبحث، همین معنا منظور است.

معنای سوم قوه، مقاومت در برابر عامل خارجی است، مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض، و در مقابل آن «لا قوّه» به کار می‌رود و آن‌ها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند.

باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه، اعمّ از استعداد است؛

زیرا واژهٔ قوّه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست، به خلاف استعداد که نوعی عرض به شمار می‌رود. اما قبلاً گفته شد که قوهٔ جوهری (هیولای اُولی) قابل اثبات نیست و استعداد هم از مفاهیم انتزاعی است نه مفاهیم ماهوی.

همچنین مفهوم قوهٔ انفعالی از مقایسهٔ دو موجود سابق و لا حق انتزاع می‌شود، از این نظر که موجود سابق، فاقد موجود لا حق است و ممکن است واجد آن بشود و از این روی باید دست کم جزئی از موجود سابق، باقی بماند و با موجود لا حق، نوعی ترکیب و اتحاد پیدا کند، و در برابر آن، اصطلاح «فعلیّت» به کار می‌رود که از تحقق موجود لا حق انتزاع می‌شود. بنابراین قوّه و فعل، دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچ کدام از آن‌ها از مفاهیم ماهوی به شمار نمی‌رود.

گاهی واژهٔ «بالفعل» در معنای وسیع‌تری به کار می‌رود و شامل موجودی که هیچ گونه سابقهٔ قوه‌ای نداشته هم می‌شود، و طبق این اصطلاح است که مجرّدات تام، موجودات بالفعل نامیده می‌شوند.

یادآور می‌شویم که در بعضی از سخنان فلاسفه، وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل رعایت نگردیده و مثلاً اجزا سابق زمان و حرکت، نسبت به اجزا لاحق آن‌ها بالقوه نامیده شده است و به نظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نباشد.

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوّه

اگر واژهٔ «بالفعل» را به معنای عامّش در نظر بگیریم که شامل مجردات هم بشود، می‌توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود بالقوه قسمت کرد، که موجود بالقوه در مادیات یافت می‌شود و موجود بالفعل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات را دربر می‌گیرد. ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معلول، یا تقسیم آن به خارجی و ذهنی است، نه از قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی.

توضیح آنکه: گاهی تقسیم با اضافه کردن دو یا چند مفهوم نفسی (= غیر

نسبی) به مقسم انجام می‌گیرد و در نتیجه، تداخلی در اقسام پدید نمی‌آید، چنان که در تقسیم موجود به مجرد و مادی چنین است، یعنی موجود مادی را نمی‌توان به هیچ لحاظی مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمی‌توان مادی قلمداد کرد. و گاهی تقسیم به لحاظ مفاهیم نسبی و اضافی انجام می‌گیرد و از این روی ممکن است بعضی از اقسام از یک نظر داخل در قسم دیگری شوند، چنان که تقسیم موجود به علت و معلول چنین است، یعنی می‌توان موجودی را نسبت به چیزی علت، و نسبت به چیز دیگری معلول دانست، و همچنین مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی «موجود ذهنی» نامیده می‌شود، به لحاظ وجودش در ظرف ذهن «موجود خارجی» به حساب می‌آید.

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است؛ زیرا موجود بالقوه نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن شود «بالقوّه» نامیده می‌شود، هرچند به لحاظ فعلیتی که هم‌اکنون دارد، موجودی بالفعل خواهد بود. پس حیثیت قوه و فعل از قبیل حیثیات عینی نیست و مفاهیم آن‌ها از قبیل مفاهیم نفسی به شمار نمی‌رود، بلکه آن‌ها مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثیت‌های عقلی و مقایسه‌ای هستند. این نکته مهمی است که در نقد برهان ارسطوییان برای اثبات هیولا به آن اشاره کردیم.

مطلب دیگر آنکه: میان تقسیم موجود به علت و معلول، و تقسیم آن به خارجی و ذهنی نیز فرقی وجود دارد؛ زیرا در تقسیم به علت و معلول می‌توان علتی را در نظر گرفت که هیچ گونه معلولیتی ندارد، مانند ذات مقدس الهی، و می‌توان معلولی را در نظر گرفت که هیچ گونه علیتی نداشته باشد. اما سایر موجودات از جهتی علت، و از جهت دیگری معلول خواهند بود. به خلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی؛ زیرا هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که هیچ گونه خارجیّتی نداشته باشد، بلکه هر موجود ذهنی صرف نظر از حاکی بودن آن از شئ دیگر، موجودی خارجی است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه از کدام یک از این دو قسم است؟

پاسخ این است که ارسطوییان، این تقسیم را از قبیل تقسیم به علت و معلول انگاشته‌اند، و مجردات تام را فعلیت بدون قوه، و هیولای اُولی را قوهٔ بدون فعلیت قلمداد کرده‌اند و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل دانسته‌اند. اما کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی‌پذیرند، هر موجود بالقوه‌ای را از یک نظر موجود بالفعل می‌دانند، چنان که مقتضای قاعدهٔ «مساوق بودن فعلیت با وجود» همین است. بنابراین تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه کاملاً شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود.

رابطهٔ بین قوّه و فعل

چنان که دانستیم مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی است و جز منشأ انتزاعشان ما بازاء عینی دیگری ندارند. پس رابطهٔ بین قوه و فعل، در واقع رابطه‌ای است بین دو وجودی که منشأ انتزاع این مفاهیم به شمار می‌روند. و به دیگر سخن: باید رابطه را میان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت. رابطهٔ بین آن‌ها به یکی از دو صورت تحقق می‌یابد: اول آنکه موجود بالقوه به طور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند، و در این صورت موجود بالفعل کامل‌تر از آن خواهد بود، چنان که گیاه کامل‌تر از خاکی است که از آن به وجود آمده است. دوم آنکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند، و در این صورت ممکن است جزئی جانشین جزء نابودشده گردد که از نظر مرتبهٔ وجودی، مساوی با آن یا کامل‌تر یا ناقص‌تر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغیّرات، ناقص‌تر از موجود بالفعل و یا مساوی با آن باشد.

اما با نظر دقیق‌تری می‌توان گفت: که موجود بالقوه، در واقع همان جزئی است که باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل همیشه کامل‌تر از همان جزئی است

که موجود بالقوهٔ واقعی می‌باشد، یا مساوی با آن است.

بعضی تصور کرده‌اند که همیشه موجود بالقوه ناقص‌تر از موجود بالفعل است؛ زیرا حیثیت قوه، حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت، حیثیت وجدان و دارایی، و هنگامی که موجود بالقوه تبدیل به موجود بالفعل می‌شود، دارای امر وجودی‌ای می‌شود که قبلاً فاقد آن بوده است. و بر همین اساس، حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده‌اند. و از سوی دیگر، بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته‌اند؛ زیرا بازگشت، نوعی تغیّر است و هر تغیّر، تبدیل قوهٔ سابق به فعلیت لا حق است نه بر عکس، و نتیجه گرفته‌اند که اگر روحی همهٔ کمالات خودش را کسب کند، به گونه‌ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد، از بدن مفارقت می‌کند و به اصطلاح، موت طبیعی روی می‌دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد، زیرا بازگشت چنین روحی به بدن، بازگشت فعلیت به قوّه است.

اما با توجه به توضیحی که دربارهٔ رابطهٔ موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد، روشن گردید که حیثیت قوه و فعل، دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه‌ای بین آن‌ها انجام گیرد، و اما موجود بالفعل، یعنی مجموع آنچه از موجود سابق باقی مانده به علاوهٔ فعلیتی که جدیداً حاصل شده است، کامل‌تر از همان جزء باقی‌مانده خواهد بود، ولی ضرورتی ندارد که همیشه مجموع موجود بالفعل، کامل‌تر از مجموع موجود بالقوه باشد. چنان که نمی‌توان هیچ یک از آب و بخار را کامل‌تر از دیگری دانست با اینکه متناوباً تبدیل به یکدیگر می‌شوند.

و اما بحث دربارهٔ حرکت متشابه و حرکت نزولی در جای خودش خواهد آمد.[1] و اما بازگشت روح به بدن، ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد؛ زیرا قوه، تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می‌گذرد و امکان بازگشت ندارد. خواه وجود گذشته کامل‌تر از وجود بعدی باشد یا ناقص‌تر و یا مساوی با آن، در واقع، بدن است که قوهٔ پذیرش مجدد روح را دارا می‌شود و با تعلق

---

۱. ر.ک: درس پنجاه و هفتم.

گرفتن آن، فعلیت جدیدی می‌یابد.

در حقیقت، این اشتباه از آنجا نشئت گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت یا مرتبهٔ وجودیِ موجود سابق پنداشته‌اند و از این روی گمان کرده‌اند که اگر مرتبهٔ وجودیِ موجود لاحق، همان مرتبهٔ سابق باشد، بازگشت فعلیت به قوه، و اگر ضعیف‌تر از آن باشد، بازگشت به قوهٔقوه خواهد بود؛ در صورتی که منشأ انتزاع قوه، شخص وجود سابق است (و نه نوع یا مرتبهٔ وجود آن) و شخص موجود سابق، با گذشت زمان می‌گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد، و منشأ انتزاع فعلیت، شخص موجود لاحق است، خواه از نظر مرتبهٔ وجودی و ماهیت نوعیه، مساوی و مماثل با موجود سابق باشد، و خواه کامل‌تر یا ناقص‌تر از آن.



خلاصه

۱. علاوه بر تغیّراتی که در موجودات مادی مشاهده می‌شود، تغیّر دائمی و درونی در همه اجسام با براهین حرکت جوهریه اثبات می‌شود و بنابراین هیچ موجود جسمانی بدون تغیّر نخواهد بود.

۲. ادعای اینکه هر موجود مادی (هرچند با چندین واسطه) قابل تبدیل به هر موجود مادی دیگری است، ادعای گزافی نیست، گرچه احتمال وجود نوعی از موجود مادی که قابل تبدیل نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی، نفی کرد.

۳. تبدیل بسیاری از موجودات، با وساطت چندین پدیده و بعد از گذراندن مراحل متعددی صورت می‌گیرد و از این روی، فلاسفه موجودی را قابل تبدیل به موجود دیگری می‌دانند که قوهٔ آن را داشته باشد.

٤. واژهٔ «قوه» در فلسفه به سه معنا به کار می‌رود:

الف) قوهٔ فاعلی که منشأ صدور فعل است.

ب) قوهٔ انفعالی که ملاک پذیرش فعلیت جدید است، و در این مبحث همین معنا اراده می‌شود.

ج) قوه به معنای مقاومت که در برابر «لا قوه» به کار می‌رود و هر کدام از آن‌ها نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می‌شود.

۵. مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه، اعم از مورد استعداد است؛ زیرا قوه برخلاف استعداد، بر جوهر هم اطلاق می‌شود.

٦. قوه انفعالی از مقایسه دو وجود سابق و لا حق انتزاع می‌شود، از این نظر که وجود سابق می‌تواند واجد وجود لاحق شود و از این روی، بقا دست کم جزئی از موجود سابق لازم است.

۷. گاهی واژهٔ «بالفعل» در معنای وسیع‌تری به کار می‌رود و شامل موجودی که سابقهٔ قوه‌ای ندارد هم می‌شود.

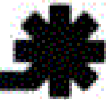
۸. با توجّه به این معنای «بالفعل» می‌توان مطلق موجود را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرد؛ تقسیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی حاصل می‌شود و نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی است. و از این روی هر موجود بالقوه‌ای از یک نظر بالفعل خواهد بود.

۹. در صورتی که کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی باشد، موجود بالفعل کامل‌تر از موجود بالقوه می‌باشد، ولی اگر تنها جزئی از آن باقی بماند، ممکن است مجموع موجود بالفعل ناقص‌تر از موجود بالقوه و یا مساوی با آن باشد. مگر اینکه موجود بالفعل را با همان جزء باقی‌مانده از موجود بالقوه مقایسه کنیم که در این صورت همیشه کامل‌تر یا مساوی با آن خواهد بود.

۱۰. بازگشت روح به بدن، ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد، و در واقع بدن قوهٔ پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن، خروج از قوه به فعلیت است.



پرسش



۱. آیا هیچ موجود مادی‌ای هست که دست‌خوش تغیّر و تحول قرار نگیرد؟
۲. آیا هیچ موجود مادی هست که قابل تبدّل به موجود مادی دیگری نباشد؟
۳. مفهوم قوه و فعل، از کجا در فلسفه وارد شده است؟
٤. اصطلاحات قوه و فعل را بیان، و اصطلاح منظور در این مبحث را تعیین کنید.
۵. مفهوم قوهٔ انفعالی چگونه انتزاع می‌شود؟
٦. به چه معنا می‌توان موجودات را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرد؟
۷. این تقسیم نظیر کدام یک از تقسیمات اولیهٔ موجود است؟
۸. آیا ممکن است که موجود بالفعل ناقص‌تر از موجود بالقوه یا مساوی بـا آن باشد؟ در صورت امکان، مورد آن را تعیین کنید.
۹. آیا بازگشت فعلیت به قوه، ممکن است؟ چرا؟
۱۰. بازگشت روح به بدن را چگونه می‌توان توجیه کرد؟



درس پنجاه و سوم

دنبالهٔ بحث در قوّه و فعل

شامل

تطبیق قوّه و فعل در موارد تغیّر

تسلسل حوادث مادّی

قاعدهٔ لزوم تقدّم مادّه بر حوادث مادّی

حدوث زمانیِ جهان مادّی

تطبیق قوّه و فعل بر موارد تغیّر

با دقت در مفهوم قوه و فعل، روشن می‌شود که برای انتزاع آن‌ها سه شرط، لازم است:

۱. دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند. بنابراین عدم را نمی‌توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد.

۲. یکی از دو وجود باید تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد. پس دو وجود هم‌زمان نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود.

۳. موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل باقی بماند. از این روی نمی‌توان موجودی که به کلی معدوم می‌شود را نسبت به موجود لا حقی بالقوه دانست.

با توجّه به این نکات، روشن می‌شود که قسم اول از اقسام یادشده برای تغیّر، از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست؛ زیرا موقعیت سابق، عدم است و قوه از وجود انتزاع می‌شود.

همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد؛ زیرا موقعیت لا حق، عدم است و فعلیت هم از عدم انتزاع نمی‌شود.

در قسم سوم، گر چه موجودی جانشین موجود دیگر می‌گردد، ولی چون امر مشترکی بین آن‌ها نیست نمی‌توان یکی را قوهٔ دیگری به حساب آورد.

در قسم چهارم، کل موجود سابق نسبت به موجود لا حق بالقوه است و در ضمن آن باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل کامل‌تر از موجود بالقوه می‌باشد.

در قسم پنجم، موجود بالفعل ناقص‌تر از موجود بالقوه است؛ زیرا تنها جزئی از موجود سابق باقی مانده و چیزی هم بر آن افزوده نشده است.

در قسم ششم، کامل‌تر یا ناقص‌تر بودن موجودِ بالفعل یا تساوی آن با موجود بالقوه، بستگی دارد به اینکه جزئی که جانشین جزء زائل می‌شود، از نظر مرتبهٔ وجودی کامل‌تر یا ناقص‌تر یا مساوی با آن باشد.

و اما در قسم هفتم، قوه و فعل، مبدأ و منتهای حرکت به شمار می‌روند و حرکت همان سیر تدریجی از قوه به فعل است و در متن حرکت، اجزا بالفعلی وجود ندارد تا بعضی نسبت به بعض دیگر بالقوه باشند. ولی نظر به اینکه حرکت امر ممتدی است و هر امتدادی قابل تقسیم به بی‌نهایت اجزا می‌باشد، می‌توان اجزا بالقوه‌ای را برای آن در نظر گرفت به این معنا که اگر مثلاً حرکت واحدی به دو نیمه تقسیم می‌شد به گونه‌ای که نقطهٔ مشخصی در وسط آن پدید می‌آمد، مقدار هر یک از دو پاره حرکت، مساوی با نصف مقدار حرکت می‌بود. و این لحاظ وجود بالقوه برای اجزا حرکت، غیر از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لا حق است (دقت شود).

عین این مطلب دربارهٔ قسم سیزدهم (حرکت عرَضی) نیز جاری است، ولی معمولاً تعبیر بالقوه و بالفعل دربارهٔ موجودات جوهری به کار می‌رود، هرچند قوه به عنوان کیف استعدادی، از قبیل اعراض تلقی می‌شود (دقت شود).

و اما قسم هشتم و نهم و دهم، نظیر قسم اول و دوم و سوم می‌باشند، با این تفاوت که در این اقسام، می‌توان موضوع جوهری را از نظر اتصاف به عرض، بالقوه دانست.

همچنین می‌توان قسم یازدهم و دوازدهم و نیز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظیر قسم چهارم و پنجم تلقی کرد.

نتیجه آنکه در همهٔ اقسام تغیّر به جز سه قسم اول، می‌توان متغیّر را بالقوه، و متغیّرالیه را بالفعل دانست. و در حقیقت بازگشت سخن کسانی که وجود این سه

قسم را انکار کرده‌اند، به این است که تغیّر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده‌اند. بنابراین لازم است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم برای سه فرض مزبور می‌توان مصداقی یافت یا نه.

تسلسل حوادث مادی

در لسان فلاسفه، مشهور است که هر پدیدهٔ مادی مسبوق به ماده و مدت می‌باشد، و به مقتضای عموم این قاعده، پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض غیرممکن شمرده می‌شود. و بدین ترتیب، فرض اول و سوم از فرض‌های پانزده‌گانهٔ تغیّر انکار می‌گردد. و چون هیولای اُولی را دارای بی‌نهایت قوه می‌دانند، تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بی‌نهایت ممکن دانسته، وقوع آن را به استناد فیّاضیّت مطلق الهی و عدم بخل در مبادی عالیه اثبات می‌نمایند که لازمهٔ آن، انکار فرض دوم است.

از سوی دیگر متکلمین و بعضی از فلاسفه مانند میرداماد، برای جهان مادی آغاز زمانی قائل هستند و برای ردّ فرضیهٔ بی‌نهایت بودن سلسلهٔ حوادث از جانب ازل، به ادلّهٔ بطلان تسلسل تمسک می‌کنند. همچنین برای اثبات پایان زمانی برای جهان مادی، به ادلّهٔ مزبور تمسک شده است. و بدین ترتیب، این مسئله با مسئلهٔ حدوث و قدمِ زمانی جهان مرتبط می‌شود، هرچند تلازمی بین آن‌ها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال، پدید آمدن یک موجود مادی را بدون مادهٔ قبلی محال نداند. نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد، اما نابود شدن یک پدیدهٔ مادی را به طور کلی محال نداند و بی‌نهایت بودن سلسلهٔ حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهی اثبات کند.

ما در اینجا نخست به بررسی قاعدهٔ «لزوم تقدم ماده بر هر پدیدهٔ مادی» می‌پردازیم و سپس اشاره‌ای به مسئلهٔ حدوث و قدم زمانی جهان، خواهیم کرد.

قاعدهٔ لزوم تقدم مادّه بر حوادث مادّی

قبلاً اشاره شد که بر اساس مشاهدات بی‌شمار، همواره تبدّلات گوناگونی در اشیا مادی روی می‌دهد و پدیده‌های جدیدی جانشین پدیده‌های قبلی می‌گردد، به گونه‌ای که رابطهٔ قوه و فعل میان آن‌ها برقرار است. اما استقرا تام نسبت به همهٔ حوادث مادی امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ کس هم تجربه‌ای نسبت به پایان جهان ندارد، و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده‌شده، علت قطعیِ تقدم ماده را دریافت و این قاعده را از «مجرّبات» به حساب آورد. از این روی فلاسفه برای اثبات این قاعده، دلیلی عقلی اقامه کرده‌اند که تقریر آن این است:

هر پدیدهٔ مادی قبل از آنکه موجود شود، امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود پدیدهٔ مفروض، واجب‌الوجود یا ممتنع‌الوجود می‌بود، و چون این امکان یک امر جوهری نیست، ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد، و آن همان است که «ماده» نامیده می‌شود. پس تقدم ماده بر هر پدیدهٔ مادی ضرورت دارد.

اما این بیان از چند جهت، قابل مناقشه است:

۱. در این بیان برای هر پدیدهٔ مادی، زمان سابقی فرض شده که امکانِ وجود پدیدهٔ مفروض در آن زمان ثابت است. در صورتی که زمان، بُعدی از ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه‌ای از آن‌ها ندارد و اگر سلسلهٔ حوادث آغاز زمانی داشته باشد، زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت.

۲. با نفی واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود بودنِ حادث مادی، اثبات امکان برای آن شده است، و این، امکان ذاتی است که از ماهیت شیء انتزاع می‌شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد.

۳. در درس چهل و هشتم ثابت شد که امکان استعدادی هم امری است انتزاعی که از فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی، قبل از تحقق پدیده انتزاع

می‌شود. اما برای نخستین پدیدهٔ مادی نمی‌توان شرایط قبلی در نظر گرفت. و در مبحث علت و معلول اشاره شد که اسباب و شرایط مادی را تنها از راه تجربه می‌توان اثبات کرد و ما تجربه‌ای که لزوم شرایط قبلی برای هر پدیده‌ای را اثبات کند نداریم.

حدوث زمانی جهان مادی

مسئلهٔ حدوث زمانی جهان مادی، از مسائل جنجالی فلسفه است که همواره مورد کشمکش و نزاع بوده و به ویژه متکلمین بر اثبات آن اصرار داشته‌اند و آن را لازمهٔ معلولیت می‌شمرده‌اند و چنان که در مبحث علت و معلول اشاره شد، ایشان ملاک احتیاج به علت را «حدوث» می‌دانسته‌اند.

از سوی دیگر، اغلب فلاسفه معتقد به قِدم زمانی جهان مادی بوده‌اند و برای نظریهٔ خودشان دلایلی اقامه کرده‌اند که از جملهٔ آن‌ها استناد به قاعدهٔ فوق‌الذکر است که نارسایی آن روشن گردید.

دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالیه است. اما این دلیل در صورتی می‌تواند نتیجه ببخشد که امکان ازلی بودن جهان ثابت بوده، وقوع آن در گرو افاضهٔ الهی باشد. از این روی قائلین به حدوث زمانیِ جهان در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده‌اند و کوشیده‌اند که از راه بطلان تسلسل، امکان بی‌نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند.

ولی فلاسفه براهین تسلسل را در مواردی جاری می‌دانند که حلقات سلسله مجتمعاً موجود باشند و میان آن‌ها ترتّب حقیقی برقرار باشد و از این روی بی‌نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می‌دانند، چنان که حوادث هم‌زمانی که ترتّب حقیقی نداشته باشند را مشمول براهین تسلسل نمی‌دانند.

مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط، اجتماع حوادث پی‌درپی در ظرف دهر را برای جریان براهین تسلسل کافی دانسته و از این روی بی‌نهایت بودن سلسلهٔ حوادث را از جانب ازل نفی کرده است. اما اگر اجتماع دهری در حلقات

سلسله کافی باشد، می‌توان بی‌نهایت بودن سلسلهٔ حوادث از جانب ابد را نیز نفی کرد.

ولی نکتهٔ اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی، اقامه شده، قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آن‌ها نیست. از این روی اقامهٔ برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی‌نهایت از جانب ازل یا ابد بسیار دشوار است.

حاصل آنکه هرچند فیض الهی اقتضای هیچ گونه محدودیتی ندارد، ولی مشمول فیض الهی واقع شدن، منوط به قابلیت و امکان دریافت آن است و شاید جهان مادی امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد، و همچنان که فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته‌اند، نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند.

حقیقت این است که ما نه برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته‌ایم، و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن. از این روی، مسئله را در «بقعهٔ امکان احتمالی»[1] وامی‌گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم.

---

۱. اشاره به سفارش ابن سینا در پایان کتاب اشارات.

خلاصه

۱. انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد: وجود دو موجود، تقدم زمانی یکی بر دیگری، و بقا موجود سابق یا جزئی از آن در ضمن موجود لا حق.

۲. قسم اول و دوم از اقسام پانزده‌گانهٔ تغیّر، فاقد شرط اول، و قسم سوم، فاقد شرط سوم است. و از این روی این اقسام را نمی‌توان از قبیل خروج از قوه به فعل شمرد.

۳. در سایر اقسام تغیّر می‌توان متغیّر را بالقوه، و متغیّرالیه را بالفعل نامید.

٤. بر اساس قاعدهٔ «لزوم تقدم ماده بر هر پدیدهٔ مادی»، قسم اول و سوم نفی می‌شود و مقتضای بی‌نهایت بودن سلسلهٔ حوادث از جانب ابد، نفی قسم دوم است.

۵. برای قاعدهٔ مزبور چنین استدلال کرده‌اند: قبل از تحقق هر پدیده‌ای امکان تحقّقش هست و این امکان، حاملی لازم دارد که «ماده» نامیده می‌شود. پس لزوم تقدم ماده بر هر پدیدهٔ مادی ثابت می‌گردد.

٦. بر این دلیل چند اشکال وارد است: اولاً، با فرض آغاز زمانی برای سلسلهٔ حوادث، زمانی قبل از نخستین پدیده وجود ندارد تا امکانی در آن ثابت باشد، ثانیاً، با نفی وجود و امتناع وجود، امکان ذاتی ثابت می‌شود که امری است اعتباری و نیازی به حامل ندارد، ثالثاً، امکان استعدادی هم از شرایط قبلی انتزاع می‌شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستین پدیدهٔ مفروض ثابت نیست.

۷. متکلمین بر اساس اینکه ملاک معلولیت را حدوث زمانی شمرده‌اند، جهان را دارای آغاز زمانی دانسته‌اند، ولی این مبنا باطل است.

۸ قائلان به قِدم زمانی، از طرفی به قاعدهٔ «لزوم تقدم ماده بر هر حادثهٔ مادی» تمسّک کرده‌اند، و از طرف دیگر مقتضای دوام فیض الهی را بی‌نهایت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده‌اند.

۹. نارسایی قاعدهٔ مزبور روشن شد، و اما دلیل دوم تمام بودنش در گرو امکان

ازلیت و ابدیت جهان می‌باشد و ممکن است همان گونه که تناهی ابعاد را لازم دانسته‌اند، تناهی زمان هم لازم باشد و منافاتی با دوام فیض الهی نداشته باشد.

۱۰. قائلان به حدوث زمانی، امکان ازلیت جهان را با استناد به ادلّهٔ بطلان تسلسل نفی کرده‌اند.

۱۱. فلاسفه در پاسخ گفته‌اند: از جمله شرایط جریان براهین مزبور، اجتماع همهٔ حلقات سلسله است که در پدیده‌های متعاقب تحقق ندارد.

۱۲. مرحوم میرداماد اجتماع در ظرف دهر را برای جریان براهین مزبور کافی دانسته است.

۱۳. اما اگر اجتماع در ظرف دهر کافی باشد، ابدیت جهان هم نفی می‌شود.

۱٤. نکتهٔ اصلی این است که براهین تسلسل در غیر علل حقیقی مخدوش است.

۱۵. نتیجه آنکه برهان عقلی بر محدودیت یا عدم محدودیت جهان مادی از نظر زمان و مکان نداریم.



پرسش

۱. شرایط انتزاع مفهوم قوه و فعل را بیان کنید.

۲. آیا سه قسم اول از اقسام پانزده‌گانهٔ تغیّر را می‌توان از قبیل خروج از قوه به فعل دانست؟ چرا؟

۳. جریان قوه و فعل را در سایر اقسام شرح دهید.

٤. دلیل قاعدهٔ «لزوم تقدّم ماده بر هر پدیدهٔ مادی» را بیان و نقادی کنید.

۵. دلیل متکلمین بر حدوث جهان را بیان و نقادی کنید.

٦. دلیل قائلین به قدم زمانی جهان را بیان و نقادی کنید.

۷. چرا فلاسفه، دلیل بطلان تسلسل را در مورد حوادث متعاقب جاری نمی‌دانند؟

۸. نظر مرحوم میرداماد در این زمینه چیست؟

۹. آیا وسعت و دوام فیض الهی منافاتی با محدودیت زمانی و مکانیِ جهان دارد؟ چرا؟

۱۰. آیا محدودیت زمانی یا مکانی جهان مادی به وسیلهٔ برهان عقلی، قابل اثبات است؟ چرا؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس پنجاه و چهارم

کون و فساد

شامل

مقدّمه

مفهوم کون و فساد

اجتماع دو صورت در مادّهٔ واحده

رابطهٔ کون و فساد با حرکت

مقدّمه

در میان اقسام پانزده‌گانه‌ای که برای تغیّر، فرض کردیم، سه قسم از آن‌ها (قسم اول تا سوم) مشکوک‌الوجود بود و نتوانستیم دربارهٔ آن‌ها نظری قطعی ارائه دهیم. دو قسم دیگر (قسم یازدهم و دوازدهم) مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغیّرات اعتباری به شمار می‌رفت و نیازی به بحث و گفت‌وگو نداشت.

از ده قسم باقی‌مانده، دو قسم (قسم هفتم و سیزدهم) از قبیل تغیّرات تدریجی است و می‌بایست در مبحث حرکت مطرح شود. و اما هشت قسم دیگر، از قبیل تغیّرات دفعی است که موجود بالقوه دفعتاً و بدون فاصلهٔ زمانی، تبدیل به موجود بالفعل می‌شود و کمابیش دربارهٔ آن‌ها تعبیر «کون و فساد» به کار می‌رود، ولی در پیرامون آن‌ها ابهام‌هایی وجود دارد که می‌بایست توضیحاتی دربارهٔ آن‌ها داده شود.

از این روی این درس را به بحث دربارهٔ این هشت قسم از تغیّرات دفعی و تطبیق کون و فساد بر موارد آن‌ها اختصاص می‌دهیم.

مفهوم کون و فساد

واژهٔ «کون» که در زبان عربی به معنای بودن است، در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» به کار می‌رود، و در مقابل آن، واژهٔ «فساد» به معنای نابود شدن پدیده استعمال می‌شود. و بدین ترتیب، مفهوم «کون»

اخص از مفهوم «وجود» می‌باشد؛ زیرا در مورد موجودات ثابت به کار نمی‌رود.

این دو واژه معمولاً با هم استعمال می‌شوند و مصداق روشن آن چنان که اشاره شد، قسم ششم از اقسام یادشده، یعنی نابود شدن جزئی از موجودِ جوهری و پدید آمدن جزء دیگری برای آن می‌باشد، ولی می‌توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد. چنان که اگر برای قسم سوم مصداقی یافت شود، می‌توان تعبیر کون و فساد را دربارهٔ آن به کار برد. همچنین تعاقب اضداد (که قسم دهم از اقسام یادشده می‌باشد) را می‌توان کون و فساد در اعراض دانست، هرچند اصطلاح معروف آن، مخصوص به جوهر است.

اما قسم چهارم یعنی افزوده شدن جزء جوهری بدون نابود شدن جزء دیگری را می‌توان «کون بدون فساد» نامید، و بر عکس، قسم پنجم یعنی نابود شدن جزء جوهری بدون پدید آمدن جزئی به جای آن را می‌توان «فساد بدون کون» به حساب آورد.

همچنین قسم هشتم (پدید آمدن عرض جدید) را می‌توان «کون بدون فساد»، و قسم نهم (نابود شدن عرض) را «فساد بدون کون» در مورد اعراض به شمار آورد.

نیز می‌توان تعلق گرفتن روح به بدن را نوعی «کون» تلقی کرد، از این نظر که صفت حیات در بدن پدید می‌آید و در مقابل، مردن را نوعی «فساد» به حساب آورد، از این جهت که حیات بدن نابود شده است، نه از آن جهت که روح، نابود شده باشد، زیرا روح قابل نابود شدن نیست.

اما تصور کردن «کون بدون فساد» در قسم چهارم و چهاردهم، و همچنین تصور کردن «فساد بدون کون» در قسم پنجم و پانزدهم، منوط به این است که اجتماع دو صورت در مادهٔ واحده را جایز بدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدید آمدن صورت جوهری جدید، همان صورت قبلی هم به حال خود باقی است و در مورد نابود شدن صورت عالی‌تر نیز همان صورت پست‌تر همراه با صورت عالی‌تر موجود بوده و استمرار یافته است. ولی اگر معتقد شدیم که

اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز نیست، باید ملتزم شویم که در قسم چهارم و چهاردهم، صورت قبلی نابود شده، و در قسم پنجم و پانزدهم، صورت جدیدی از نو پدید آمده است و در این صورت، این اقسام نیز از قبیل «کون و فساد» خواهند بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها.

بنابراین، مسئله‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز است تا فرض تحقق دو صورت جوهری بالفعل در موجود بالقوه و استمرار یکی از آن‌ها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم، و اجتماع دو صورت جوهری در موجود بالفعل و باقی ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحیح باشد یا نه؟

اجتماع دو صورت در مادّهٔ واحده

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض برای تغیّر، کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی می‌ماند و جوهر دیگری به عنوان جزء جدیدی به آن اضافه می‌شود و نوعی اتحاد میان آن‌ها برقرار می‌گردد، با این تفاوت که در قسم چهارم، صورت در ماده حلول می‌کند و ماده، محل آن محسوب می‌شود، ولی در قسم چهاردهم، نفس به بدن تعلق می‌گیرد و بدن، محل آن شمرده نمی‌شود.

اکنون سؤال این است که آیا صورت موجود قبلی زایل و فاسد می‌شود و به جای آن صورت کامل‌تری به وجود می‌آید که دارای کمال صورت قبلی هم هست، یا اینکه در موقعیت جدید، واقعاً دو صورت وجود دارد که یکی از آن‌ها فوق دیگری و در طول آن قرار دارد نه اینکه صورت قبلی نابود شده باشد؟

مثلاً، هنگامی که صورت نباتی در مجموعه‌ای از عناصر به وجود می‌آید، آیا عناصر مزبور با فعلیت خودشان در ضمن گیاه باقی می‌مانند و می‌توان گفت که در این گیاه اکسیژن و ئیدروژن و ازت و کربن و... بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعهٔ آن‌ها متحد شده است یا باید گفت که تنها صورتی که در آن وجود دارد، صورت نباتی است و عناصر مذکور فقط بالقوه موجود هستند؟

و آیا هنگامی که نفس حیوانی به مواد خاصی تعلق می‌گیرد، می‌توان گفت که آن‌ها وجود خاص خود را حفظ می‌کنند و در ضمن وجود حیوان، وجود بالفعل دارند؟ یا باید گفت که آنچه فعلیت دارد صورت (نفس) حیوانی است و بدن آن بالقوه موجود است؟ و آیا موادّ تشکیل‌دهندهٔ بدن انسان و میلیون‌ها سلول زندهٔ آن، هرکدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و نفس انسانی به‌عنوان صورت فوقانی به آن‌ها تعلق می‌گیرد؟ یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوّه موجود است؟

همچنین در صورت پنجم و پانزدهم که جزئی از موجود سابق نابود می‌شود یا از آن مفارقت می‌کند، آیا در آغاز، دو فعلیت جوهری وجود دارد و سپس یکی از آن‌ها رخت برمی‌بندد و دیگری با همان فعلیت سابق باقی می‌ماند؟ یا اینکه در آغاز، یک صورت کامل وجود دارد و با رفتن آن، صورت ناقص‌تری پدید می‌آید؟

مثلاً، هنگامی که گیاه می‌خشکد و تبدیل به خاک می‌شود، آیا صورت خاکی در ضمن گیاه، وجود بالفعل داشته و با همان فعلیت باقی مانده است؟ یا اینکه در موقعیت سابق، تنها صورت کامل گیاهی موجود بوده و با رفتن آن، صورت خاکی از نو پدید آمده است.

و در مورد مفارقت روح حیوانی و انسانی از بدن حیوان و انسان، آیا مواد بدن قبلاً وجود بالفعل داشته‌اند و بعد از مفارقت روح، با همان فعلیت سابق باقی مانده‌اند؟ یا اینکه در موقعیت سابق، فعلیت، مخصوص روح آن‌ها بوده و بعد از مفارقت آن، صورت‌های جدیدی از نو پدید آمده‌اند؟

بنابراین، آنچه محور بحث را در این اقسام، تشکیل می‌دهد، این است که آیا اجتماع دو صورت در یک موجود جایز است یا نه؟ یعنی اگر اجتماع دو صورت در موجود لا حق جایز باشد، قسم چهارم و چهاردهم از قبیل «کون بدون فساد» به حساب می‌آیند، و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جایز باشد، قسم

پنجم و پانزدهم از قبیل «فساد بدون کون» به شمار می‌روند، اما اگر اجتماع دو صورت ممکن نباشد، همهٔ آن‌ها از قبیل «کون و فساد» خواهند بود.

بعضی از فلاسفه، اجتماع دو صورت در شیء واحد را جایز ندانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که صورت همان فعلیت و شیئیت شیء است و لازمهٔ تعدد آن، تعدد شیء می‌باشد درحالی‌که مفروض، وحدت آن است.

اما این استدلال، قانع‌کننده نیست؛ زیرا اولاً وحدت موجود مرکب، چنان که در درس بیست و نهم اشاره شد، وحدتی است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانی، و در حقیقت موجود مرکب، موجوداتی است که با یکدیگر به نوعی متحد شده‌اند، نه اینکه موجود واحد حقیقی باشد، و ثانیاً، می‌توان مسئله را به این صورت مطرح کرد که آیا اجتماع دو صورت در مادهٔ واحده جایز است یا نه؟ چنان که در عنوان بحث ملاحظه می‌شود و روشن است که مباحث واقعی را نمی‌توان با استناد به الفاظ و عناوین حل و فصل کرد.

به هر حال، سؤال این است که آیا مواد تشکیل‌دهندهٔ گیاه و حیوان و انسان، صورت و فعلیتی غیر از صورت گیاهی و نفس حیوانی و انسانی دارند یا هنگامی که صورت نباتی در مواد اولیه به وجود می‌آید، یا نفس حیوانی و انسانی به بدن تعلق می‌گیرد، مواد قبلی، صورت‌ها و فعلیت‌های خود را از دست می‌دهند و به اصطلاح، صورت آن‌ها فاسد می‌شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل شدن آن‌ها به مواد اولیه، مجدداً صورت‌های جدیدی روی مواد به وجود می‌آید؟

به نظر می‌رسد که نباید تردیدی روا داشت در اینکه صورت‌های قبلی به حال خود باقی هستند و صورت جدیدی در طول آن‌ها به وجود می‌آید و با آن‌ها به نحوی اتحاد پیدا می‌کند و سپس با فاسد شدن یا قطع تعلق، همان فعلیت‌های قبلی به حال خود باقی می‌مانند و دیگر صورت جدیدی از نو برای آن‌ها پدید نمی‌آید.

مؤیّد آن، این است که بسیاری از ذرات عناصر و مواد معدنی و آلی را می‌توان با چشم مسلح به صورت جداگانه مشاهده کرد و در بدن انسان می‌توان میلیون‌ها بلکه میلیاردها جانور زنده و از جمله گلبول‌های سفید و قرمز خون را مشاهده نمود و می‌توان آن‌ها را از بدن وی بیرون آورد و در شرایط خاصی نگهداری کرد. پس نه‌تنها مواد معدنی و آلی با فعلیت‌ها و صورت‌های خاص خودشان در ضمن وجود نبات و حیوان و انسان موجود هستند، بلکه موجودات نباتی و حیوانی بی‌شماری در ضمن یک حیوان کامل‌تر و انسان، بالفعل وجود دارند و روح حیوانی و انسانی به عنوان صورت فوقانی در مرتبهٔ عالی‌تر و در طول صور و نفوس آن‌ها تحقق می‌یابد.

آیا به راستی می‌توان پذیرفت که بدن حیوان و انسان هنگام تعلق روح به آن، وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد و هنگامی که حیوان یا انسان می‌میرد و روح از بدنش مفارقت می‌کند، بدن وجود بالفعل می‌یابد و صورت جدیدی از نو در آن پدید می‌آید؟!

بنابراین نباید تردید کرد که اجتماع دو صورت طولی یا بیشتر در مادهٔ واحده، ممکن بلکه کثیرالوقوع است و آنچه ممکن نیست، اجتماع دو صورت متضاد در مادهٔ واحده است که در عرْض یکدیگر قرار می‌گیرند.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که به چه وسیله می‌توان صورت‌های طولی را از صورت‌های عرْضی بازشناخت؟

پاسخ این است که شناختن صورت‌های طولی و عرْضی، تنها به وسیلهٔ تجربه ممکن است، یعنی هر صورتی که با تجربه ثابت شد که قابل اجتماع با صورت دیگری نیست عرْضی، و هر صورتی که قابل اجتماع با صورت دیگری باشد، طولی خواهد بود؛ مثلاً، صورت آب و بخار و صورت‌های عناصر گوناگون، از قبیل صورت‌های عرْضی و متضاد هستند، اما صورت‌های عناصر با صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی قابل اجتماع‌اند، و از این روی از قبیل صورت‌های طولی به

شمار می‌روند. همچنین اجتماع صورت‌های جانوران پست، مانند سلول‌ها و گلبول‌ها با صورت عالی‌تر، مانند صورت حیوانات کامل‌تر و انسان، ممکن است و از این جهت، صورت حیوانات عالی و صورت انسان، نسبت به دیگر صورت‌ها طولی می‌باشد.

با توجه به این اختلاف میان صورت‌ها، می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: صورت‌های متعاقب یا متضاد یا عرْضی، و صورت‌های متراکب یا طولی، و روشن است که این تقسیم از قبیل تقسیم‌های اضافی و نسبی است و از این روی ممکن است صورتی نسبت به صورت معیّنی، متعاقب و نسبت به صورت دیگری متراکب محسوب شود.

رابطهٔ کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد، مخصوص تغیّرات دفعی، و حرکت ویژه تغیّرات تدریجی است و از این روی نمی‌توان نوع خاصی از تغیّر را از یک نظر مشمول هر دو دانست، اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت، به این معنا نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد، دیگر جایی برای کون و فساد نخواهد بود، بلکه ممکن است شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد.

توضیح آنکه: ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک «آن» پایان یابد، و درست در همان لحظه، حرکت جدیدی در آن پدید آید. به عنوان مثال: هواپیمایی که با نیروی حاصل از یک موتور حرکت می‌کند، حرکتش معلول همان نیرو است و پس از خاموش شدن موتور مزبور، حرکت ناشی از آن هم دیر یا زود پایان می‌پذیرد و هنگامی که موتور دوم به کار می‌افتد، نیروی دیگری تولید می‌کند که موجب حرکت جدیدی برای هواپیما خواهد شد. اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول پایان می‌یابد، حرکت دوم شروع شود، هرچند وقفه‌ای در حرکت هواپیما روی نمی‌دهد، اما در واقع دو حرکت در آن پدید آمده است که یکی معلول نیروی موتور اول، و دیگری

معلول نیروی دوم می‌باشد. در اینجا علاوه بر تغیّرات تدریجی، یک تغیّر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارت است از تمام شدن حرکت اول و تبدیل شدن آن به حرکت دوم، و این تغیّر را می‌توان «کون و فساد» نامید.

همچنین هنگامی که دو صورت متعاقب، در ماده‌ای پدید می‌آید و یکی از آن‌ها فاسد شده، دیگری جانشین آن می‌گردد، حرکت جوهری صورت سابق، پایان می‌پذیرد و در همان لحظه، حرکت جوهری صورت لا حق آغاز می‌گردد. این تبدل صورت‌ها و تعاقب حرکت جوهری آن‌ها را نیز باید از قبیل «کون و فساد» به حساب آورد، زیرا در یک «آن» و بدون فاصلهٔ زمانی انجام می‌پذیرد.

بنابراین فرض استمرار حرکت در یک موجود هم منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد، زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحی، حرکت واحد تلقی شده باشد. تنها در صورتی کون و فساد با حرکت، منافات دارد که در میان حرکت واحد حقیقی فرض شود، و اگر جهان ماده دارای وجود واحد حقیقی و دارای حرکت جوهری واحدی فرض شود، دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی‌ماند. اما چنین فرضی صحیح نیست، چنان که در جای خودش توضیح داده خواهد شد.



۱. کون و فساد در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و نابود شدن پدیده است و اخصّ از وجود و عدم می‌باشد.

۲. مصداق روشن کون و فساد، قسم ششم از اقسام تغیّر است و می‌توان قسم دهم را به عنوان کون و فساد در اعراض تلقی کرد.

۳. قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را می‌توان «کون بدون فساد»، و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را «فساد بدون کون» نامید.

٤. فرض کون بدون فساد در جواهر، به معنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل، و فرض فساد بدون کون در آن‌ها، به معنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالقوه است.

۵. بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته‌اند، زیرا شیئیت شیء به صورت آن است و تعدّد صورت، مستلزم تعدّد شیء می‌باشد.

٦. از این دلیل به دو صورت می‌توان جواب داد: یکی آنکه وحدت شیء مرکب، وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانی آن است و منافاتی با کثرت حقیقی آن ندارد. دوم آنکه می‌توان عنوان مسئله را «اجتماع دو صورت در مادهٔ واحده» قرار داد که وحدت، صفت مادهٔ شیء است و به معنای وحدت مجموع آن‌ها نیست.

۷. وجود ذرّات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات، و وجود سلول‌های زندهٔ مستقل در بدن حیوان و انسان، مؤیّد امکان اجتماع صورت‌های طولی است.

۸. صورت‌ها را می‌توان به دو نوع قابل اجتماع و غیر قابل اجتماع تقسیم کرد و قسم اول را صور طولی و متراکب، و قسم دوم را صور عرْضی و متعاقب نامید.

۹. این تقسیم، از تقسیمات اضافی و نسبی است، و از این روی ممکن است صورت معیّنی نسبت به صورت دومی متعاقب، و نسبت به صورت سومی، متراکب باشد.

۱۰. کون و فساد تنها در تغیّرات دفعی مصداق پیدا می‌کند و از این روی با حرکت قابل اجتماع نیست.

۱۱. ممکن است موجود واحدی از یک جهت متصف به حرکت، و از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد، چنان که هر گاه دو حرکت متصل به یکدیگر در آن پدید آید، می‌توان تبدّل یک حرکت را به دیگری کون و فساد نامید.

۱۲. کون و فساد در میان حرکت واحد امکان ندارد، و اگر جهانِ مادی، موجود واحد و دارای حرکت واحدی می‌بود، کون و فساد مصداقی نمی‌داشت، اما چنین فرضی صحیح نیست.



پرسش

۱. مفهوم کون و فساد را توضیح داده، موارد آن‌ها را در اقسام تغیّر تعیین کنید.
۲. آیا کون و فساد متلازم‌اند یا کون بدون فساد و فساد بدون کون هم امکان دارد؟ و در صورت عدم تلازم، موارد کون تنها و فساد تنها را بیان کنید.
۳. در کدام یک از اقسام تغیّر، اجتماع دو صورت فرض می‌شود؟
٤. اجتماع دو صورت، چه ارتباطی با کون و فساد دارد؟
٥. دلیل عدم اجتماع دو صورت در یک ماده را بیان و نقادی کنید.
٦. چه مؤیّداتی برای اجتماع دو یا چند صورت می‌توان ذکر کرد؟
٧. اجتماع دو صورت در کجا ممکن و در کجا نا ممکن است؟
٨. صورت‌های طولی و صورت‌های عرْضی را چگونه می‌توان شناخت و از یکدیگر تشخیص داد؟
٩. تقسیم صورت‌ها به طولی و عرضی چه نوع تقسیمی است؟ و ویژگی آن کدام است؟
١٠. رابطهٔ کون و فساد با حرکت را شرح دهید.

درس پنجاه و پنجم

حرکت

شامل

مفهوم حرکت

وجود حرکت

شبهات منکران وجود حرکت و

حل آن‌ها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مفهوم حرکت

در خلال بحث‌های گذشته، مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده‌ای برای آن به دست آمد که عبارت است از «تغیّر تدریجی». تعریف‌های دیگری نیز برای حرکت شده که در ضمن بحث‌های گذشته به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌ایم، از جمله «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و دیگری تعریف منقول از ارسطو یعنی «کمال اول برای موجود بالقوه، از آن جهت که بالقوه است» می‌باشد که در درس چهلم به آن اشاره شد و منظور وی این است: موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم‌اکنون فاقد آن است، در شرایط خاصی به سوی آن سیر می‌کند و این سیر، مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است. اضافه کردن قید حیثیت (از آن جهت که بالقوه است) برای احتراز از صورت نوعیهٔ موجود متحرک است؛ زیرا هر موجود بالقوه‌ای خواه‌ناخواه صورت نوعیه‌ای دارد که کمال اول برای آن به شمار می‌رود، اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است، نه از جهت بالقوه بودنش، و ربطی به حرکت ندارد. اما کمال بودن حرکت برای جسم، به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدّمیتِ آن برای وصول به غایت می‌باشد.

اما تعریف اول، از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهیم، بر دیگر تعریف‌ها رجحان دارد، هرچند هیچ کدام رابه اصطلاح منطقی نمی‌توان «حدّ تام» دانست؛ زیرا حد تام، مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند، ولی مفهوم حرکت از معقولات ثانیهٔ فلسفی است که از نحوهٔ وجود متحرک انتزاع می‌شود و در

خارج، جوهر یا عرضی به نام حرکت نداریم، بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان. و حتی بر حسب نظر شیخ اشراق که حرکت را از مقولات عَرضی به شمار آورده است نیز نمی‌توان حد تامی برای آن در نظر گرفت، زیرا مقوله، جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد.

نکتهٔ دیگری که باید یادآور شویم این است که تغیّرات دفعی، از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می‌شوند اما حرکت، از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان انتزاع می‌گردد و تعدّد متغیر و متغیرالیه، به لحاظ اجزا بالقوهٔ آن است که دائماً موجود و معدوم می‌شوند، ولی هیچ کدام وجود بالفعلی ندارند.

به دیگر سخن: حرکت، مجموعه‌ای از موجودات نیست که پی‌درپی به وجود بیایند، بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می‌شود و می‌توان آن را تا بی‌نهایت تقسیم کرد، اما تقسیم خارجی آن مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است.

وجود حرکت

در درس پنجاه و یکم اشاره کردیم که گروهی از فلاسفهٔ یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الئایی، تغیّر تدریجی و حرکت را انکار کرده‌اند. این سخن در آغاز عجیب به نظر می‌رسد و فوراً این سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پدید می‌آورد که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی‌دیده‌اند؟! و مگر خود ایشان در روی زمین حرکت نمی‌کرده‌اند؟! اما با دقت در سخنان ایشان روشن می‌شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت سخن بعضی از کسانی که قائل به حرکت بوده‌اند و سرسختانه از آن دفاع کرده‌اند (مانند بعضی از سخنان مارکسیست‌ها) نیز به قول الئاییان است!

راز مطلب این است که ایشان تغیّراتی که به نام حرکت نامیده می‌شود را

مجموعه‌ای از تغیّرات دفعی پی‌درپی، تلقی می‌کرده‌اند و مثلاً حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر را قرار گرفتن پی‌درپی آن در نقاط متوسط بین دو نقطهٔ مفروض می‌انگاشته‌اند. و به دیگر سخن: حرکت را به عنوان یک امر تدریجی پیوسته نمی‌پذیرفته‌اند و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی‌درپی می‌پنداشته‌اند. از این روی اگر کسان دیگری هم برای حرکت اجزا بالفعلی قائل باشند، در واقع به صف منکران حرکت پیوسته‌اند.

ولی حقیقت این است که وجود حرکت به عنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست، و حتی بعضی از مصادیق آن (مانند تغیّر تدریجی کیفیات نفسانی) را می‌توان با علم حضوری خطاناپذیر درک کرد. و منشأ اشتباه الثاییان، شبهاتی در برابر وجدان و بداهت بوده است که با حل آن‌ها جای تردیدی باقی نمی‌ماند.

شبهات منکران وجود حرکت و حلّ آن‌ها

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات انگاشته‌اند، به شبهاتی تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها این دو شبهه است:

۱. اگر حرکت به عنوان امر ممتد واحدی در خارج وجود داشته باشد، باید بتوان برای آن اجزایی در نظر گرفت، و هر یک از اجزا آن چون دارای امتداد می‌باشد، به نوبهٔ خود قابل قسمت به اجزا دیگری خواهد بود، و این تقسیمات تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، و لازمه‌اش این است که حرکت متناهی، نامتناهی باشد.

ارسطو از این شبهه به این صورت پاسخ داده است که حرکت اجزا بالفعلی ندارد تا آن‌ها متناهی یا نامتناهی باشند، بلکه می‌توان مثلاً آن را به دو بخش تقسیم کرد که در این صورت دو حرکت وجود خواهد داشت نه یک حرکت، و همچنین هر بخشی از آن را می‌توان به دو یا چند بخش دیگر قسمت کرد و از هر تقسیمی که در خارج انجام پذیرد، تعدادی از موجودات بالفعل پدید خواهد آمد و این تقسیمات تا بی‌نهایت قابل ادامه می‌باشد. پس خود حرکت مفروض،

متناهی، و اجزا بالقوهٔ آن، نامتناهی است. میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد؛ زیرا یکی از شرایطِ تناقض، وحدت قوه و فعل است که در اینجا منتفی است؛ چون تناهی، صفت کل حرکت، و عدم تناهی، صفت اجزا بالقوهٔ آن است.

اما بهتر این است که از استدلال‌کننده سؤال شود که منظور شما از نامتناهی بودن حرکت متناهی چیست؟ اگر منظور، نامتناهی بودن عدد اجزا آن باشد، چنین عددی بالفعل در هیچ حرکتی وجود ندارد و پیدایش هر عدد متناهی یا نامتناهی در حرکت، در گرو تقسیم خارجی آن است و در آن صورت، دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت. چنان که هر چیزی که قابل قسمت به دو نیمه باشد، فعلاً واحد است، اما هر وقت تقسیم شد، دو واحد خواهد بود، ولی لازمهٔ قابلیت قسمت این نیست که هم یک باشد و هم دو!

و اما اگر مقصود این باشد که لازمهٔ قسمت‌پذیری حرکت تا بی‌نهایت این است که مقدار و کمیت متصلش (و نه عدد آن) از طرفی متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد، زیرا هر جزئی از اجزا نامتناهی آن، مقداری خواهد داشت و مجموع مقادیر آن‌ها نامتناهی خواهد بود، پاسخ این اشکال آن است که هرچند هر امتدادی قابلِ قسمت به بی‌نهایت اجزا می‌باشد، اما مقدار امتداد هر یک از اجزا، کسری از همان مقدار کل خواهد بود. پس مقدار مجموعهٔ کسرهای نامتناهی از حرکت هم همان مقدار متناهی خود حرکت می‌باشد $\left(\frac{1}{\infty}\times\infty=1\right)$.

لازم به تذکر است که این شبهه اختصاص به حرکت ندارد و دربارهٔ همهٔ امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است. و از این روی صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطهٔ بی‌امتداد، و هر قطعهٔ محدودی از زمان را مرکب از تعداد معیّنی «آن» دانسته‌اند و معتقد شده‌اند که در عین حالی که نقطه امتدادی ندارد، از مجموع چندین نقطه، خطی به وجود می‌آید، و با اینکه «آن» طول و امتدادی ندارد، از مجموع چندین آن، قطعه‌ای از زمان تحقق می‌یابد و همچنین از مجموعه‌ای از سکونات، حرکتی پدید می‌آید و

در واقع، آنچه وجود خارجی دارد، نقاط و آنات و سکونات است، و خط و زمان و حرکت مفاهیمی است که از مجموعهٔ آن‌ها انتزاع می‌شود.

به تعبیر دیگر: ایشان از قائلان به «جزء لا یتجزّی» هستند؛ یعنی هر امتدادی را قابل قسمت به اجزا محدودی می‌دانند و معتقدند که آخرین تقسیم به جزئی منتهی می‌شود که دیگر قابل تقسیم نیست. و این مسئله‌ای است که فلاسفه دربارهٔ آن بسیار سخن گفته‌اند و دلایل متعددی بر ابطال «جزء لا یتجزّی» اقامه نموده‌اند که در اینجا مجال بررسی آن‌ها نیست.

۲- شبههٔ دیگر این است: هنگامی که مثلاً جسمی از نقطهٔ (الف) به سوی نقطهٔ (ج) حرکت می‌کند، در «آن» اول در نقطهٔ (الف) و در «آن» سوم در نقطهٔ (ج) قرار دارد و ناچار باید در «آنِ» دوم از نقطهٔ (ب) که در وسط آن‌ها قرار دارد بگذرد وگرنه حرکتی صورت نمی‌گیرد. اکنون اگر فرض کنیم که جسم مزبور در آنِ دوم در نقطهٔ (ب) قرار گرفته است، لازمه‌اش این است که حرکت آن، مجموعه‌ای از سه سکون باشد، زیرا سکون چیزی جز قرار درفتن جسم در مکانی نیست، و اگر در آن قرار نگرفته باشد، لازمه‌اش این است که حرکتی انجام نگرفته، زیرا حرکت آن بدون گذر از نقطهٔ دوم امکان ندارد. پس لازمهٔ حرکت اجتماع نقیضین (بودن و نبودن در نقطهٔ وسط) است.

جواب این است که در این مثال سه امتدادِ منطبق بر یکدیگر فرض شده است: زمان و مکان و حرکت. حال اگر برای هر یک از آن‌ها سه جزءِ با امتداد در نظر بگیریم، می‌توان گفت که در جزء اول زمان، جسم متحرک در جزء اول مکان بوده و اولین جزء حرکتش بر آن‌ها انطباق یافته است و همچنین جزء دوم و سوم آنها. ولی معنای وقوع هریک از اجزا حرکت در اجزاء همتای آن از زمان و مکان، سکون جسم نیست. و اما اگر نقطه و آن را به معنای حقیقی گرفتیم که فاقد امتداد می‌باشد، باید گفت که در زمان و مکان، «آن» و نقطهٔ بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطهٔ بالفعل در خط، به معنای تقسیم شدن آن به دو پاره‌خط است که

نقطهٔ مزبور پایان یکی و آغاز دیگری به شمار می‌رود. و همچنین فرض «آن» در زمان، و فرض سکون در حرکت. معنای بودن جسم در «آن» معیّنی در نقطه‌ای از مکان این است که اگر امتدادهای زمان و مکان و حرکت قطع شود، مقاطع آن‌ها بر یکدیگر منطبق می‌گردد و لازمهٔ آن، وجود سکون در میان حرکت نیست چنان که مستلزم وجود نقطه در خط یا وجود «آن» در زمان نمی‌باشد.

در واقع، منشأ این شبهه آن است که از یک سوی، بودن را مساوی با ثبات و سکون و استقرار دانسته‌اند و از سوی دیگر، زمان را مرکب از آنات، و خط را مرکب از نقاط فرض کرده‌اند و کوشیده‌اند از راه تطبیق امتداد حرکت بر امتدادهای زمان و مکان، آن را هم مرکب از ذرات سکون معرفی نمایند. در صورتی که بودن و هستی، اعم از هستی ثابت و هستی سیال است، و آن و نقطه، طرف امتدادهای زمان و خط هستند و جزء آن‌ها محسوب نمی‌شوند. همچنین سکون هم از پایان یافتن حرکت پدید می‌آید، نه آنکه در میان حرکت واحد وجود داشته باشد و جزء آن به شمار آید.



۱. معروف‌ترین تعریف‌های حرکت از این قرار است:

الف) تغیّر تدریجی.

ب) خروج تدریجی شی از قوه به فعل.

ج) کمال اول برای موجود بالقوه، از آن جهت که بالقوه است.

ولی تعریف اول ساده‌تر و روشن‌تر است.

۲. حد تام منطقی برای حرکت امکان ندارد؛ زیرا مفهوم آن از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است که از سیلان وجود جوهر و عرض انتزاع می‌شود، و به فرض اینکه حرکت مقولهٔ خاصی باشد نیز حد تام نخواهد داشت؛ زیرا مقوله جنس عالی است و خودش جنس و فصلی ندارد.

۳. حرکت بر خلاف تغیّرات دفعی، از یک وجود انتزاع می‌شود و تعدّد متغیّر و متغیّرالیه، به لحاظ تعدّد اجزا بالقوهٔ آن است.

٤. اِلثاییان حرکت را به عنوان امر واحد ممتد انکار کرده و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی‌درپی انگاشته‌اند.

۵. وجود حرکت، یقینی است و بعضی از مصادیق آن (حرکت در کیف نفسانی) با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌شود.

٦. نخستین دلیل الثاییان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت، مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است.

۷. ارسطو جواب داده است که تناهی، صفت خود حرکت، و عدم تناهی، صفت اجزا بالقوهٔ آن است، پس در تناقض مفروض، وحدت قوه و فعل وجود ندارد.

۸. نامتناهی بودن حرکت به دو صورت فرض می‌شود: یکی نامتناهی بودن عدد اجزاء، و آن هنگامی است که حرکت عملاً به اجزا نامتناهی، تجزیه شود و در این صورت، دیگر شی واحد متناهی وجود نخواهد داشت. دیگری نامتناهی بودن مقدار (کمیت متصل) آن است، از این راه که چون هر یک از اجزا نامتناهی آن مقداری دارد،

ناچار مجموع مقادیر آن‌ها نامتناهی خواهد بود. ولی مقدار هر جزء کسری از مقدار کل است و مجموع آن‌ها مساوی با مقدار متناهی آن می‌باشد.

۹. این شبهه در مورد سایر امتدادات نیز جاری است و از این روی صاحبان این شبهه هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت‌ناپذیر محدودی دانسته‌اند، ولی جز لایتجزّی با دلایل متعددی ابطال شده است.

۱۰. دلیل دیگر اِلثاییان این است که حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر، مستلزم بودن آن در نقطه یا نقاط متوسط بین آن‌ها است و بودن آن در هر نقطه، به معنای سکون آن است، پس فرض حرکت، مستلزم نفی آن است.

۱۱. وقوع جزئی از حرکت در جزئی از مسافت، به معنای سکون آن نیست. اما نقطه، جزئی از مسافت نیست و در میان هیچ خطی وجود بالفعل ندارد، چنان که «آن» نیز جزئی از زمان نیست. بنابراین معنای بودن شیء متحرک در «آن» معیّنی در نقطهٔ خاصی، جز این نیست که مقاطع سه‌گانهٔ حرکت و زمان و مکان بر یکدیگر منطبق می‌شود، و این مقاطع هنگامی تحقق بالفعل می‌یابد که امتدادهای آن‌ها قطع شود.

۱۲. مبنای این شبهه، مساوی شمردن، بودن با سکون، و مرکب پنداشتن خط از نقاط، و زمان از آنات است و از تطبیق حرکت بر آن‌ها نتیجه گرفته شده که حرکت هم مرکب از سکونات می‌باشد. در صورتی که بودن، اعم از بودن ثابت و بودن سیال است، و تجزیهٔ خط و زمان هم منتهی به نقطه و آن نمی‌شود.

پرسش

۱. تعاریف حرکت را بیان کنید و بهترین آن‌ها را معرفی نموده، وجه برتری آن را توضیح دهید.

۲. تعدد متغیر و متغیرالیه در حرکت به چه لحاظی است؟

۳. کدام حرکت را می‌توان با علم حضوری دریافت؟

٤. دلیل اول اِلثاییان برای نفی حرکت را بیان کنید.

٥. ارسطو چگونه این شبهه را حل کرده است؟

٦. بهترین جواب از این شبهه چیست؟

۷. الثاییان در سایر امتدادات چه می‌گویند؟

۸. دومین دلیل ایشان برای نفی حرکت را بیان کنید.

۹. جواب این شبهه چیست؟

۱۰. منشأ این شبهه و نکتهٔ اصلی حل آن را توضیح دهید.

درس پنجاه و ششم

ویژگی‌های حرکت



شامل

مقوّمات حرکت

مشخّصات حرکت

لوازم حرکت

مقدّمات حرکت

با دقت در مطالبی که دربارهٔ حرکت گفته شد، روشن می‌شود که تحقق حرکت منوط به سه چیز است که می‌توان آن‌ها را «مقوّمات حرکت» نامید، و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. واحد بودن منشأ انتزاع حرکت؛ زیرا حرکت بر خلاف سایر اقسام تغیّر، تنها از یک وجود، انتزاع می‌گردد و از این روی، هر حرکتی امر واحدی است که اجزا بالفعلی در آن یافت نمی‌شود.

۲. سیلان و امتداد آن در گسترهٔ زمان؛ زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان، تحقّق نمی‌یابد و از این روی، حرکت از امور دفعی و موجودات ثابتی که خارج از ظرف زمان است انتزاع نمی‌گردد و به آن‌ها نسبت داده نمی‌شود.

۳. انقسام آن تا بی‌نهایت. همان‌گونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی‌نهایت می‌باشد، حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوّهٔ آن، نسبت به جزء بالقوّهٔ بعدی، «متغیّر» و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی «متغیّرالیه» به شمار می‌رود.

مشخّصات حرکت

علاوه بر امور سه‌گانهٔ فوق که از تأمل در ذات حرکت به دست می‌آید و برای هر حرکتی ضرورت دارد، امور دیگری نیز هست که می‌توان آن‌ها را «مشخّصات حرکت» نامید و با توجّه به اختلاف آن‌ها می‌توان انواع خاصی را برای حرکت در نظر گرفت و مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱. **بستر حرکت.** ممکن است موجودی دارای حیثیات متعددِ قابل تغیّری باشد؛ مثلاً، ممکن است سیبی از درخت، سقوط کند و حرکت مکانی در آن، پدید آید، چنان که ممکن است رنگ آن تدریجاً تغییر یابد یا به دور خودش بچرخد. امّا هر کدام از این حرکات، بستر خاصّی دارد که آن را از دیگر حرکات، متمایز می‌سازد؛ مثلاً، بستر حرکت سیب از درخت به روی زمین، مکان است و حرکت آن، حرکت مکانی یا انتقالی یا حرکت در مقولهٔ «أین» می‌باشد، و بستر تغیّر تدریجی رنگ آن، رنگ است و این حرکت در مقولهٔ «کیف» به شمار می‌رود، و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و این حرکت، در مقولهٔ «وضع» محسوب می‌شود.

۲. **مدار حرکت.** ممکن است حرکت شیء در بستر واحد به شکل‌های گوناگونی انجام گیرد؛ مثلاً، حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره ممکن است به شکل دایره یا به شکل بیضی انجام پذیرد، یا حرکت توپ از یک نقطه به نقطهٔ دیگر، ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود. و از این روی مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخص از مفهوم قبلی باشد و می‌توان آن را «مدار حرکت» نامید. ولی باید توجه داشت که واژهٔ «مدار» در اینجا معنایی وسیع‌تر از معنای لغوی (محل دور زدن) دارد، چنان که واژهٔ «منحنی» در بعضی از علوم ریاضی، معنایی وسیع‌تر از معنای معروفش دارد و منحنی نمایش تغیّرات، ممکن است به صورت خط مستقیم باشد.

۳. **جهت حرکت.** حرکت شیء در مدار واحد نیز ممکن است به صورت‌های مختلفی انجام بگیرد؛ مثلاً، حرکت فرفره به دور خودش، در مدار دایرهٔ محیطش انجام می‌گیرد، ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد. و از این روی باید مشخصهٔ دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهت حرکت.

۴. **سرعت حرکت.** سرعت، مفهومی است که از نسبت بین زمان حرکت و

مسافت آن به دست می‌آید؛ مثلاً، ممکن است جسمی فاصلهٔ مکانی معیّنی را در یک دقیقه یا در دو دقیقه بپیماید، و وجه امتیاز این دو حرکت سرعت آن‌هاست.

۵. **شتاب**. ممکن است سرعت حرکتی تدریجاً افزایش یا کاهش یابد، چنان که ممکن است سرعت آن ثابت بماند. در صورت اول، حرکت «تندشونده یا دارای شتاب مثبت»، و در صورت دوم، «کندشونده یا دارای شتاب منفی»، و در صورت سوم «یکنواخت یا بی‌شتاب یا دارای شتاب صفر» نامیده می‌شود.

٦. **فاعل حرکت**. از جمله چیزهایی که موجب تعدّد نوع حرکت می‌شود، اختلاف نوع فاعل حرکت است؛ مثلاً، حرکتی که از فاعل ارادی، سر می‌زند اختلاف نوعی با حرکتی دارد که از فاعل طبیعی پدید می‌آید، هرچند ظاهر آن‌ها تفاوتی نداشته باشد. همچنین تعدّد شخص فاعل موجب تعدّد شخص حرکت می‌گردد، چنان که تعدّد نیروهایی که متعاقباً از دو موتور هواپیما پدید می‌آید موجب تعدّد حرکت آن می‌شود، هرچند دو حرکت مزبور متصل و بدون فاصلهٔ زمانی باشد و به نظر سطحی، حرکت واحدی به شمار آید.

لوازم حرکت

فلاسفه شش چیز را از لوازم حرکت شمرده‌اند: مبدأ، منتهی، زمان، مسافت، موضوع (متحرک)، فاعل (محرک).

۱و۲. **مبدأ و منتهی**. برای لزوم مبدأ و منتهی برای هر حرکتی، به بعضی از تعریفات آن استناد شده است؛ مثلاً، لازمهٔ «خروج تدریجی از قوه به فعل» این است که در آغاز، قوه‌ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت، فعلیتی تحقق یابد. پس می‌توان قوه و فعل را مبدأ و منتهای حرکت به شمار آورد.

ولی به نظر می‌رسد که حرکت ذاتاً اقتضایی نسبت به مبدأ و منتهی ندارد و از این روی فرض حرکتِ نامتناهی و بی‌آغاز و پایان، فرض نامعقولی نیست، چنان که فلاسفهٔ پیشین حرکت افلاک را ازلی و ابدی می‌شمرده‌اند و از این روی برای تطبیق مبدأ و منتهی بر حرکت آن‌ها تکلّفاتی انجام گرفته است. می‌توان گفت که

مبدأ و منتهی ویژهٔ حرکات محدود است و لازمهٔ محدودیت آن‌ها می‌باشد، نه لازمهٔ حرکت بودن آن‌ها. چنان که هر امتداد محدودی دارای مبدأ و منتهایی است، و شاید منشأ معتبر دانستن مبدأ و منتهی برای حرکت این است که خواسته‌اند بدین وسیله جهت حرکت را تعیین کنند.

به هر حال، نمی‌توان مبدأ و منتهی را از لوازم همهٔ حرکات به شمار آورد.

لازم به تذکر است که کسانی که مبدأ و منتهی را از لوازم حرکت شمرده‌اند، آن‌ها را داخل در متن حرکت ندانسته‌اند؛ زیرا هر جزئی از حرکت، امتدادی دارد و هر قدر کوچک فرض شود، قابل تجزیه خواهد بود و بار دیگر باید برای آن، جزئی آغازین در نظر گرفت، و اگر جزئی از حرکت، مبدأ یا منتهای حرکت نامیده شود، وصفی نسبی و اضافی برای آن خواهد بود.

اما قوه و فعل را مبدأ و منتهای حرکت شمردن، خالی از مسامحه نیست؛ زیرا عنوان‌های مبدأ و منتهی از «طرَف» حرکت انتزاع می‌شود و حکم نقطه را نسبت به خط و «آن» را نسبت به زمان دارد و حیثیتی عدمی به شمار می‌رود، به خلاف قوه و فعل و به ویژه فعلیت که نمی‌توان آن‌ها را اموری عدمی انگاشت.

افزون بر این، ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت، ثابت نیست و می‌توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت، در نظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجودِ جوهر یا عرضِ لزومی ندارد. و از این روی وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت (تغیّر تدریجی) ثابت می‌شود.

۳. **زمان.** قبلاً اشاره شد که تدریجی بودنِ امری بدون انطباقِ آن بر زمان امکان ندارد. و از این روی امتداد منطبق بر زمان را از مقوّمات حرکت به شمار آوردیم، بلکه از این نظر که زمان و حرکت از عوارضِ تحلیلیهٔ وجودهای سیال هستند، می‌توان آن‌ها را دو رویهٔ یک سکه دانست.

٤. **مسافت.** منظور فلاسفه از مسافت حرکت، مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود، مانند نسبت حرکت وضعی به مقولهٔ «وضع» و نسبت حرکت

انتقالی به مقولهٔ «أین».

مسافت، مانند کانالی است که متحرک در آن جریان می‌یابد و اگر فرض کنیم که امتداد حرکت قطع شود و سکونی در آن پدید آید، می‌توان گفت که جسم مزبور در آن کانال، قرار دارد. و از این روی مسافت بر بستر حرکت منطبق می‌شود. اما میان مسافت و بستر حرکت می‌توان فرق ظریفی قائل شد و آن این است که بستر حرکت بر ماهیت نوعیه نیز اطلاق می‌شود که هر جزء بالقوه‌ای از حرکت، فردی از آن به شمار می‌رود، اما مسافت در اصطلاح معروف، بر جنس عالی و مقوله اطلاق می‌شود و به منزلهٔ کانال وسیعی است که کانال‌های جزئی را دربر می‌گیرد.

توضیح آنکه: حرکت چنان که دانستیم از امتداد وجود جوهر یا عرض در گسترهٔ زمان انتزاع می‌شود و ممکن است وجودی که منشأ انتزاع حرکت می‌باشد، در جریان حرکت تکامل یابد به گونه‌ای که از بخشی از آن، ماهیت خاصی انتزاع شود و از بخش دیگر، ماهیتی دیگر؛ مثلاً، اگر فرض کنیم که رنگِ سیب تدریجاً از سبزی به سرخی تحول می‌یابد، از بخشی از این حرکت، ماهیت عرضی «سبزی» و از بخشی دیگر، ماهیت عرضی «سرخی» انتزاع می‌گردد که دو نوع از «رنگ» شمرده می‌شوند و رنگ، نوعی از «کیف محسوس» و کیف محسوس، نوعی از مقولهٔ «کیف» به شمار می‌رود، و مسافت این حرکت، همان مقولهٔ کیف است. اما بستر حرکت در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می‌شود؛ مثلاً، حرکت یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر، مستلزم پدید آمدن انواعی از مقولهٔ «أین» نیست، بلکه همواره فردی به فرد مشابه دیگری تبدیل می‌شود. با صرف نظر از مسامحه‌ای که در تعبیر «فرد» در مورد اجزا بالقوهٔ حرکت وجود دارد و همچنین مسامحه‌ای که در اطلاق «مقوله» بر مفهوم انتزاعی «أین» شده است.

به هر حال، فلاسفه با توجه به اینکه تحول نوعی به نوع دیگر را در جریان

حرکت جایز دانسته‌اند، «مقوله» را به عنوان کانال کلی برای حرکت در نظر گرفته‌اند که هیچ گاه حرکت از محدودهٔ آن تجاوز نمی‌کند و آن را «مسافت» نامیده‌اند.

ناگفته نماند که بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوهٔ حرکت را جایز، بلکه لازم دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدأ و منتهای حرکت می‌توان در نظر گرفت؛ زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوهٔ یک حرکت، مستلزم این است که بتوان برای هر یک مرز مشخصی را در نظر گرفت و این نشانهٔ آن است که حرکت مفروض، در واقع ترکیبی از چند حرکت است، هرچند به نظر سطحی حرکت واحدی تلقی می‌شود؛ مثلاً، هر چند تحول رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی جریان واحدی به نظر می‌رسد، اما اگر این رنگ‌ها و احیاناً رنگ‌های دیگری که واسطهٔ بین آن‌هاست اختلاف نوعی داشته باشند، از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض انتزاع می‌شوند و فرض مقاطع متعدد، به منزلهٔ فرض پدید آمدن نقاط در خط، و مستلزم گسستگی و تعدد آن است، هرچند فاصلهٔ زمانی بین مقاطع مفروض نباشد.

۵. موضوع. یکی دیگر از چیزهایی را که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته‌اند، موضوع حرکت یا متحرک است. اما باید دانست که واژهٔ «موضوع» در علوم عقلی، اصطلاحات متعددی دارد که معروف‌تر از همه، یکی اصطلاح منطقی است که در برابر «محمول» به کار می‌رود، و دیگری اصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر، از آن جهت که محل عرض قرار می‌گیرد استعمال می‌شود.

امّا اصطلاح اوّل، از معقولات ثانیهٔ منطقی است و بر جزء اول از هر قضیّهٔ حملیه، اطلاق می‌شود و حتی مفهوم «اجتماع نقیضین» در این قضیه: «اجتماع نقیضین محال است» موضوع آن به شمار می‌رود، و روشن است که موضوع به این اصطلاح ربطی به محل بحث ندارد.

و اما اصطلاح دوم، مخصوص موضوعات اعراض است، و اگر حرکت هم عرضی خارجی تلقی شود، آنچنان که شیخ اشراق پنداشته است، نیازمند به چنین

موضوعی خواهد بود. ولی دانستیم که حرکت از قبیل اعراض خارجیه نیست، بلکه از قبیل عوارض تحلیلیهٔ وجود سیال است. پس اثبات موضوع برای هر حرکتی تنها به اصطلاح سومی صحیح است که شامل منشأ انتزاع عوارض تحلیلیه بشود، و اما به اصطلاح معروف فلسفی، تنها در مورد حرکات عرضی لازم است، آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت حرکت داشتن.

٦. فاعل یا محرک. ششمین چیزی که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته‌اند، محرّک یا فاعل حرکت است. ولی باید دانست که فاعل به معنای علّت هستی‌بخش، اختصاصی به حرکت ندارد و هر موجود معلولی نیازمند به علت فاعلیِ هستی‌بخش می‌باشد، بلکه اساساً حرکت، ما بازاءِ عینی خاصی ورای وجود جوهر یا عرضی که از آن انتزاع می‌شود ندارد، و این، وجود جوهر یا عرض است که احتیاج به علت هستی‌بخش دارد و مفهوم حرکت، از نحوهٔ وجود آن انتزاع می‌گردد و جعل تألیفی به آن تعلق نمی‌گیرد. به دیگر سخن: ایجاد جوهر یا عرض سیال عیناً همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضی است. اما فاعل طبیعی که ایجادکننده و هستی‌بخش نیست و به یک معنی از علل اِعدادی به شمار می‌رود، مخصوص پدیده‌های مادی است که همگی آن‌ها دارای نوعی تغیّر و تحول و حرکت می‌باشند، ولی چنین فاعلی را تنها برای حرکات عَرضی می‌توان در نظر گرفت و در جای خودش بیان خواهد شد که حرکت جوهریه، نیاز به چنین فاعلی ندارد.



۱. مقوّمات حرکت، عبارت است از:

الف) وحدت منشأ انتزاع، و به تبع آن، وحدت خود حرکت.

ب) امتداد حرکت در طول زمان.

ج) قابلیت قسمت آن تا بی‌نهایت.

۲. بستر حرکت مفهومی است که قابل صدق بر همهٔ مقاطع مفروض آن است.

۳. مدار حرکت عبارت است از محدودهٔ معیّنی که حرکت در آن، انجام می‌گیرد.

٤. جهت حرکت مفهومی است که از کیفیت ترتّب اجزا بالقوهٔ آن بر یکدیگر انتزاع می‌شود، مانند اینکه از راست به چپ یا بالعکس باشد.

۵. سرعت حرکت، از نسبت بین زمان و مسافت آن به دست می‌آید.

٦. شتاب حرکت عبارت است از افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن، و به لحاظ شتاب است که حرکت تقسیم به تندشونده و کندشونده و یکنواخت می‌گردد.

۷. از مشخصات حرکت، نوع فاعل آن است، مانند حرکت ارادی و طبیعی.

۸. هر حرکت محدودی، مبدأ و منتهایی خواهد داشت. اما اگر حرکتی نامتناهی باشد، مبدأ و منتهایی نخواهد داشت.

۹. مبدأ و منتهی مفاهیمی است که از «طرف» حرکت، انتزاع می‌شود و به منزلهٔ نقطهٔ آغاز و پایان برای خط است. و از این روی قوه و فعل را نمی‌توان مبدأ و منتهای حرکت دانست.

۱۰. برای انتزاع مفهوم حرکت کافی است که تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل، برای آن ضرورتی ندارد.

۱۱. مبدأ و منتهی، داخل در متن حرکت نیست، و اگر برای حرکت جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم، می‌توانیم آن‌ها را مبدأ و منتهای نسبی بشماریم.

۱۲. مسافت به منزلهٔ کانالی است که شیء متحرک، در آن جریان می‌یابد و اصطلاح معروف آن، مخصوص مقوله‌ای است که حرکت به آن، نسبت داده می‌شود، مانند مقولهٔ

«وضع» برای حرکت وضعی، و مقولهٔ «أین» برای حرکت انتقالی.

۱۳. ماهیتی که اجزا بالقوهٔ حرکت، افرادی از آن تلقی می‌شود را می‌توان بستر حرکت دانست، بر خلاف مسافت که معمولاً بر مقوله و جنسِ عالی، اطلاق می‌شود.

۱٤. ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت، تکامل یابد، به گونه‌ای که از مبدأ آن، ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن، ماهیتی دیگر. و در این صورت، جنس آن دو ماهیّت، بستر حرکت خواهد بود، مانند جنس رنگ، که بستر حرکت سیب از زردی به سرخی به شمار می‌رود.

۱۵. بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزا بالقوهٔ حرکت را نیز جایز بلکه لازم دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصلهٔ زمانی انجام می‌گیرد.

۱٦. موضوع به اصطلاح منطقی مربوط به قضیه است، و به اصطلاح معروفِ فلسفی مخصوص اعراض خارجیه می‌باشد، و حرکت از آن جهت که از عوارضِ تحلیلیه به شمار می‌رود، موضوعی به این معنا نخواهد داشت، و فقط می‌توان برای اعراضی که متّصف به حرکت می‌شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت. اما اگر موضوع را به معنایی در نظر بگیریم که شامل منشأ انتزاع عوارض تحلیلیه بشود، برای هر حرکت، موضوع و متحرکی به این معنا لازم خواهد بود.

۱۷. فاعل هستی‌بخش برای هر معلولی لازم است، اما حرکت، وجودی مستقل از منشأ انتزاعش ندارد تا فاعل هستی‌بخش برای آن، لازم باشد.

۱۸. فاعل طبیعی برای حرکات عرضی لازم است، ولی حرکت جوهریه نیازی به چنین فاعلی ندارد.

پرسش

۱. مقوّمات حرکت را بیان کنید.

۲. بستر و مسافت حرکت را تعریف، و فرق بین آن‌ها را بیان کنید.

۳. مدار حرکت چیست؟

٤. جهت حرکت را تعریف کنید.

۵. سرعت حرکت چگونه به دست می‌آید؟

٦.شتاب چیست؟ و منشأ چه اختلافی در انواع حرکت می‌شود؟

۷. مبدأ و منتهی برای چه حرکاتی لازم است؟ و آیا می‌توان قوه و فعل را مبدأ و منتهای هر حرکتی دانست؟ چرا؟

۸. آیا ممکن است اجزا بالقوهٔ حرکت، از ماهیات مختلف باشند؟ چرا؟

۹. معانی موضوع و ارتباط آن‌ها را با حرکت بیان کنید.

۱۰. فاعل به چه معنا برای حرکت لازم است؟ و چه اختلاف و تعددی برای حرکت، از ناحیهٔ فاعل، حاصل می‌شود؟



درس پنجاه و هفتم

تقسیمات حرکت

شامل

مقدّمه

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

تکامل متحرک در اثر حرکت

مقدّمه

دانستیم که مقوّمات حرکت در تمام حرکات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نیست تا بر اساس اختلاف آن‌ها بتوان اقسام مختلفی را برای حرکت در نظر گرفت. اما مشخصات و لوازم حرکت، کمابیش قابل تفاوت و تنوّع است و می‌توان بر حسب اختلاف آن‌ها اقسامی را برای حرکت، اثبات کرد؛ مثلاً، اختلاف مدار در حرکات انتقال، کاملاً محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن تصور می‌شود، موجب تفاوت حرکات مربوطه می‌گردد. ولی از یک سوی، اختلاف مدارات انواع محصوری ندارد و از سوی دیگر، نتیجهٔ فلسفی خاصی بر این تنوع مترتب نمی‌شود. از این روی، تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات چندان فایده‌ای دربر نخواهد داشت.

همچنین جهات حرکات هرچند از نظر کلی، قابل تقسیم به شش جهت اصلی معروف است، اما اولاً، این اقسام، قراردادی است، و ثانیاً، تقسیم حرکات بر حسب اختلاف آن‌ها فاقد ثمرهٔ فلسفی می‌باشد. نیز سرعت حرکت، مراتب بی‌شماری دارد، اما این اختلاف مراتب تأثیری در تحلیل فلسفی آن‌ها ندارد.

اما تقسیم حرکت بر حسب اختلاف فاعل‌ها، در واقع تابع اقسام فاعل است که در درس سی و هشتم به آن‌ها اشاره شده و به طور کلی می‌توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم کرد؛ زیرا فاعل‌های بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی، همهٔ فاعل‌های ارادی هستند و فاعل‌های بالجبر و بالتسخیر هم حالات خاصی از آن به شمار می‌روند، چنان که فاعل قسری، حالت خاصی از فاعل طبیعی محسوب می‌شود.

در میان همهٔ ویژگی‌های حرکت، مهم‌ترین چیزی که محور بحث‌های فلسفی در اقسام حرکت واقع شده، بستر و مسافت حرکت است. ولی قبل از آنکه به این مبحث بپردازیم، سزاوار است بحث کوتاهی دربارهٔ تقسیم حرکت به حسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمناً مسئلهٔ تکاملی بودن حرکت و رابطهٔ آن را با شتاب مورد بررسی قرار دهیم.

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقربهٔ کیلومترشمار آن تدریجاً از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت، بالا می‌رود، و مدتی روی این شماره می‌ایستد و سپس تدریجاً به طرف صفر پایین می‌آید. این اتومبیل در طول مدت حرکت خود، از نقطهٔ (الف) به نقطهٔ (ب) انتقال می‌یابد که حرکتی انتقالی و در بستر مکان می‌باشد، اما در این جریان، دو تغییر تدریجی دیگر هم مشاهده می‌شود، یکی تغییر سرعت از صفر به یکصد، و دیگری تغییر آن از یکصد به صفر. این تغییر نیز از نظر فلسفی مشمول تعریف حرکت است و می‌توان آن را نوعی حرکت کیفی به شمار آورد، از این جهت که تند شدن و کند شدن، دو کیفیت ویژهٔ حرکت محسوب می‌شوند که عارض کمیت سرعت آن می‌گردند.

نظیر همین تغییر را در انواع دیگری از حرکت می‌توان در نظر گرفت و حتی یک حرکت کیفی، از نظر دیگری می‌تواند متصف به حرکت کیفی دیگری شود؛ مثلاً، فرض کنید که جسم بی‌رنگی تدریجاً سیاه‌رنگ می‌شود و مدتی به همان حالت سیاهی باقی می‌ماند و سپس رنگ آن تدریجاً می‌پرد و دوباره بی‌رنگ می‌گردد. بی‌شک تغییر رنگ جسم، حرکتی در مقولهٔ کیف به شمار می‌رود، اما ممکن است درجهٔ سیاه شدن یا رنگ پریدن آن در همهٔ اجزاء زمان یکنواخت نباشد و مثلاً سرعت سیاه شدن آن تدریجاً افزایش یابد و سپس به همین منوال رو به کاهش برود. این تغییر سرعت، تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از این روی می‌توان آن را حرکتی روی حرکت اول تلقی کرد، چنان که

می‌توان حرکت یکنواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت، «ثابت» شمرد.

بنابراین می‌توان حرکت را از یک دیدگاه، یعنی از دیدگاه ثبات یا تغیّر سرعت، به سه قسم تقسیم کرد:

۱. حرکت یکنواخت و بی‌شتاب و دارای سرعت ثابت.

۲. حرکت تندشونده و دارای سرعت افزاینده یا دارای شتاب مثبت.

۳. حرکت کندشونده و دارای سرعت کاهنده یا دارای شتاب منفی.

وجود حرکت تندشونده و کندشونده و همچنین حرکت یکنواخت، امری محسوس و غیر قابل انکار است و حتی می‌توان بعضی از مصادیق آن‌ها، مانند تغییر تدریجی افزایش و کاهش سرعت یا یکنواختی آن را در کیفیات و حالات نفسانی با علم حضوری دریافت. و بدون تردید می‌توان کاهش سرعت حرکت را نوعی تنزل و ضعف و نقص تدریجی برای حرکت به حساب آورد و بدین ترتیب، نوعی حرکت تضعّفی و تنزلی را اثبات کرد.

در اینجاست که ما با این سؤال، روبه‌رو می‌شویم که آیا وجود حرکت کندشونده، منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت، مانند «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و «کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» ندارد؟

برای پاسخ به این سؤال باید دو جهت بحث را از یکدیگر تفکیک کرد: یکی تکامل حرکت، و دیگری تکامل موجود متحرک.

توضیح آنکه: ممکن است متحرک در طول حرکت خودش همواره به کمالات جدیدی دست یابد اما سرعت نایل شدن به این کمالات متفاوت باشد، یعنی در بخشی از زمان، سرعت تکامل رو به افزایش، و در بخشی دیگر رو به کاهش، و در بخش سومی ثابت و یکنواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن، منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد؛ زیرا مثلاً جسمی که آهنگ سیاه شدن آن کند می‌شود، بالأخره در لحظهٔ بعدی سیاه‌تر از لحظهٔ قبلی خواهد بود، گو اینکه

تغییر رنگ آن کندتر انجام می‌پذیرد. پس فرض اینکه حرکت موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد.

اما اگر کسی ادعا کند که هر حرکتی در همان حیثیت حرکت بودنش تکامل می‌یابد، ادعای وی با پذیرفتن حرکت یکنواخت و حرکت بی‌شتاب سازگار نیست و روشن است که چنین ادعایی خلاف وجدان و بداهت می‌باشد و برای اثبات آن نمی‌توان به پاره‌ای از تعریفات حرکت استناد کرد. علاوه بر اینکه تعریفات یادشده همچنین ادعایی را اثبات نمی‌کنند؛ زیرا حداکثر چیزی که از آن‌ها می‌توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد، و چنان که اشاره شد تکامل یافتن متحرک، منافاتی با نزولی بودن سرعت حرکت ندارد.

و اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می‌شود یا نه؟ مسئلهٔ دیگری است که اینک به بررسی آن می‌پردازیم:

تکامل متحرک در اثر حرکت

دانستیم که تکاملی بودن حرکت به معنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن کلیت ندارد و هیچ کدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به این مطلب ندارد. و اما به معنای تکامل یافتن متحرک در اثر حرکت، ممکن است از دو تعریف یادشده چنین استنباطی بشود که چون متحرک به واسطهٔ حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد، ضرورتاً هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود.

کسانی که چنین استنباطی را کرده‌اند، خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده‌اند و آن این است که بسیاری از اشیا تدریجاً رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می‌روند و نه تنها حرکات و دگرگونی‌های تدریجی آن‌ها بر کمالشان نمی‌افزاید، بلکه پیوسته از کمالاتشان می‌کاهد و آن‌ها را به مرگ و نیستی نزدیک می‌کند،

چنان که نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی، وارد مرحلهٔ پیری و ناتوانی می‌شوند و حرکت ذبولی و نزولی آن‌ها آغاز می‌گردد.

برای رهایی از این مشکل، به این صورت چاره‌جویی کرده‌اند که این‌گونه حرکات نزولی و انحطاطی، همراه با حرکات موجودات رشدیابندهٔ دیگری است؛ مثلاً، سیبی که در اثر کرم‌زدگی فاسد می‌شود، کرم درون آن رشد می‌یابد و حرکت حقیقی، همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سیب می‌گردد و پژمردگی و فاسد شدن آن، حرکتی بالعرض می‌باشد.

ولی صرف نظر از اینکه توأم بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکتِ اشتدادی متحرک دیگر در همهٔ موارد قابل اثبات نیست، نمی‌توان تغییر تدریجی موجود رو به کاهش را نادیده گرفت و از آن به عنوان حرکتِ بالعرض یاد کرد و بالأخره این سؤال باقی می‌ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش‌یابنده، از نظر فلسفی چه مفهومی دارد؟

و اما اتکا کردن بر تعریف‌های یادشده برای نفی حرکت غیر تکاملی، نمی‌تواند پاسخ‌گوی وجود غیر قابل انکار آن باشد و به فرض اینکه مفاد این تعریف‌ها قابل انطباق بر حرکت نزولی نباشد، باید در صحت و کلیت آن‌ها تردید کرد، نه اینکه با استناد به آن‌ها دست به توجیهات غیر قابل قبولی زد، ولی در عین حال می‌توان برای تعریف‌های مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد.

توضیح آنکه: همچنان که در درس پنجاه و دوم بیان شد، قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظهٔ تقدم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع می‌شود. و این معنا به هیچ وجه مستلزم کامل‌تر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست، همچنین حرکت را کمال مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن، مستلزم بقا همهٔ کمالات سابق در موجود لا حق نمی‌باشد؛ زیرا ممکن است لازمهٔ حرکت و رسیدن به

کمالی که نتیجهٔ آن به شمار می‌رود، این باشد که متحرک، بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد و کمالی که در اثر حرکت برایش حاصل می‌شود، مساوی با کمال از دست رفته و یا حتی ضعیف‌تر از آن باشد.

پس تطبیق تعریف ارسطو بر انواع حرکت، مستلزم این نیست که کمالی که در اثر حرکت، حاصل می‌شود از نظر مرتبهٔ وجودی بر کمالی که از دست متحرک می‌رود برتری و فزونی داشته باشد و در نتیجه، موجود متحرک در مقام مقایسه با وضع و موقعیت سابق، لزوماً کامل‌تر گردد.

ولی اساساً تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال، در تعریف حرکت لزومی ندارد؛ زیرا این مفاهیم که خودشان نیاز به توضیح و تفسیر دارند نمی‌توانند ابهامی را از حرکت بزدایند.

آیا به راستی می‌توان پذیرفت که هر جسمی که از مکانی به مکان دیگری منتقل می‌شود واقعاً کامل‌تر می‌گردد و به کمال جدیدی برتر از کمالی که داشته است دست می‌یابد؟

آیا به راستی می‌توان اثبات کرد که پژمردگی و سیر نزولی هر نبات و حیوانی نتیجهٔ تکامل موجود دیگری است؟

ممکن است سؤال شود که اگر حرکت موجب افزایش کمال متحرک نمی‌شود، چرا متحرک آن را انجام می‌دهد؟ و چه انگیزه‌ای برای انجام آن می‌تواند داشته باشد؟

پاسخ این است که اولاً، هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزهٔ متحرک نیست، چنان که در مورد حرکات طبیعی و قسری گفته شد، و ثانیاً، موجود با شعور هم ممکن است برای رسیدن به لذتی واقعی یا خیالی، حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات ارزشمندتری گردد، یا به جهت غفلت از این نتیجهٔ قهری و یا به جهت علاقهٔ شدید به لذت مورد نظر. و به هر حال، عقلایی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی، به معنای محال بودن آن نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که اگر برآیند حرکات جهان مثبت نباشد و نتیجهٔ

مجموع آن‌ها حصول کمالات بیشتری برای موجودات این جهان نباشد، آفریدن چنین جهانی لغو و بیهوده خواهد بود.

پاسخ این است که ما بر اساس حکمت الهی ثابت می‌کنیم که آفرینش جهان عبث و بیهوده نیست و نتایج حکیمانه‌ای بر آن مترتب می‌شود، ولی لازمهٔ مثبت بودن برآیندِ نتایج حرکات، این نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی و موجب حصول کمال بیشتری برای خود متحرک باشد.

حاصل آنکه: تکامل یافتن هر متحرکی در اثر حرکت، به این معنا که کمال جدید از نظر مرتبهٔ وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد، دلیلی ندارد و تجارب بی‌شمار نشان می‌دهد که نه تنها حرکت یکنواخت بلکه حرکت نزولی و تضعّفی هم وجود دارد، به این معنا که متحرک تدریجاً کمالات موجود را از دست بدهد یا کمالاتی را واجد شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد و اگر بعضی از تعریفات قابل انطباق بر چنین حرکاتی نباشد، باید آن را دلیل بر عدم جامعیت آن‌ها به حساب آورد، و تنها تکاملی بودن هر حرکت را به این معنا می‌توان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می‌یابد که قبلاً فاقد شخص آن بوده است، هرچند قبلاً شخص دیگری مماثل و یا کامل‌تر از آن را داشته است، چنان که نظیر آن دربارهٔ رابطهٔ قوه و فعل گفته شد.

خلاصه

۱. حرکت را می‌توان بر اساس اختلاف انواع فاعل، به دو نوع طبیعی و ارادی تقسیم کرد.

۲. مهم‌ترین محور تقسیم حرکت، بستر و مسافت آن است.

۳. حرکت را می‌توان از نظر تغیّر یا ثابت بودن سرعت، به سه قسم تقسیم کرد:

الف) حرکت یکنواخت و بی‌شتاب.

ب) حرکت تندشونده و دارای سرعت افزاینده.

ج) حرکت کندشونده و دارای سرعت کاهنده.

٤. تغیّر تدریجی سرعت حرکت را می‌توان حرکت دیگری روی حرکت اول، تلقی کرد که مبدأ آن درجهٔ خاصی از سرعت، و منتهای آن درجهٔ دیگری از آن، و بستر حرکت، خود سرعت می‌باشد.

۵. این اقسام سه‌گانه را با علم حضوری در مورد کیفیات نفسانی می‌توان دریافت، و در سایر اشیا به کمک حسّ می‌توان اثبات کرد.

٦. تکاملی دانستن هر حرکت به این معنا که خود حرکت از حیثیت حرکت بودنش شدت و شتاب یابد، مستلزم انکار حرکات یکنواخت و کندشونده است.

۷. حرکت یکنواخت و کندشونده، منافاتی با تکامل متحرک ندارد، چنان که وقتی آهنگ سیاه شدن جسمی کند هم می‌شود، بالاخره بر سیاهی آن افزوده می‌گردد.

۸. هیچ یک از تعاریف حرکت منافاتی با وجود حرکت یکنواخت و کندشونده ندارد؛ زیرا حداکثر چیزی که از آن‌ها استفاده می‌شود حصول کمال و فعلیت جدید برای متحرک است و این معنا در حرکات یکنواخت و کندشونده هم حاصل است.

۹. اما ممکن است از بعضی از تعاریف حرکت، چنین استنباط شود که متحرک باید در اثر حرکت، کامل‌تر شود، به طوری که موقعیت آن بعد از حرکت، بر موقعیت آن قبل از حرکت برتری داشته باشد.

۱۰. بر اساس این استنباط، حرکت نزولی، حرکتی بالعرض و نتیجهٔ حرکت تکاملی موجود دیگر شمرده شده است.

۱۱. اولاً، توأم بودن هر حرکت نزولی با حرکت تکاملی موجود دیگر قابلِ اثبات نیست.

۱۲. ثانیاً، تکاملی بودن حرکت دیگر، موجب نفی حقیقت حرکت از سیرِ نزولی نمی‌شود، و این سؤال باقی می‌ماند که سیر نزولی از نظر فلسفی چه مفهومی دارد؟

۱۳. تکیه کردن بر بعضی از تعریف‌ها برای نفی حرکت غیر تکاملی موجه نیست، و به فرض اینکه تعاریف مزبور شامل حرکت نزولی نشود، باید صحت آن‌ها را مورد تردید قرار داد.

۱٤. برای تعاریف یادشده می‌توان تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد، به این صورت که لازمهٔ حرکت، رسیدن متحرک به فعلیت جدیدی است، هرچند ملازم با از دست رفتن فعلیت مساوی یا کامل‌تری باشد. نیز کمال بودن حرکت و نتیجهٔ آن، منافاتی با از دست رفتن کمال مساوی یا برتری ندارد.

۱۵. ولی اساساً تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال، در تعریف حرکت لزومی ندارد و بهترین تعریف آن همان «تغیّر تدریجی» است.

۱٦. هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه نیست تا گفته شود که اگر متحرک تکامل نیابد انگیزه‌ای برای حرکت نخواهد داشت.

۱۷. حتی موجود با شعور و با انگیزه هم ممکن است حرکتی را به انگیزهٔ لذتی انجام دهد که مستلزم از دست دادن کمال ارزشمندتری باشد.

۱۸. بر اساس حکمت الهی می‌توان اثبات کرد که مجموعاً حرکات جهان به کمالات ارزنده‌تری می‌انجامد، اما معنای آن تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست.

۱۹. تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنا می‌توان پذیرفت که در هر حرکتی، شخص کمال (= امر وجودی) جدیدی تحقق می‌یابد، هرچند مساوی با شخص کمال سابق و یا پست‌تر از آن باشد.

۲۰. شبههٔ تکاملی بودن هر حرکت، در اثر تفسیر نادرست برای رابطهٔ قوه و فعل نشئت گرفته است.

پرسش

۱. چرا حرکت را به لحاظ مقوّمات آن نمی‌توان تقسیم کرد؟
۲. چه تقسیماتی را برای حرکت می‌توان در نظر گرفت؟ و مهم‌ترین آن‌ها کدام است؟
۳. اقسام حرکت را برحسب تغیّر یا عدم تغیّر سرعت بیان کنید.
٤. چگونه تعاریف حرکت بر حرکات یکنواخت و کندشونده منطبق می‌شود؟
۵. دلیل تکامل متحرک در اثر حرکت را بیان و نقادی کنید و توضیح دهید که منشأ اصلی این شبهه چیست؟
٦. قائلان به تکاملی بودن حرکت چگونه حرکت نزولی را توجیه کرده‌اند؟
۷. چه اشکالاتی بر این توجیه وارد است؟
۸. تکاملی بودن هر حرکت را به چه معنا می‌توان پذیرفت؟
۹. انگیزهٔ حرکات غیر تکاملی چیست؟
۱۰. چرا وجود حرکات غیر تکاملی منافاتی با حکمت الهی ندارد؟



درس پنجاه و هشتم

حرکت در اعراض

شامل

- مقدّمه
- حرکت مکانی
- حرکت وضعی
- حرکت کیفی
- حرکت کمّی

مقدّمه

حرکاتی که عموم مردم می‌شناسند، حرکات مکانی و وضعی است، مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید، و حرکت وضعی آن حول محور خودش. اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده‌اند: یکی حرکت کیفی، مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام، و دیگری حرکت کمّی، مانند اینکه درخت تدریجاً رشد می‌یابد و بر مقدارش افزوده می‌شود. و بدین ترتیب، حرکت را بر حسب مقوله‌ای که به آن نسبت داده می‌شود به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که همگی آن‌ها به مقولات عرَضی، نسبت داده می‌شوند: حرکت مکانی، حرکت وضعی، حرکت کیفی، و حرکت کمّی.

فلاسفهٔ پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند و تنها از بعضی از فلاسفهٔ یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد. در میان فلاسفهٔ اسلامی، مرحوم صدرالمتألهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرد و از زمان وی مسئلهٔ حرکت جوهریه در میان فلاسفهٔ اسلامی شهرت یافت.

ما در اینجا نخست به بررسی اقسام چهارگانهٔ حرکت عرَضی می‌پردازیم و سپس حرکت جوهریه را به صورت مستقلی مورد بحث قرار خواهیم داد.

حرکت مکانی

چنان که اشاره شد، محسوس‌ترین انواع حرکت، حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می‌باشد و فلاسفه، مقولهٔ «أین» را به عنوان مسافتِ آن، معرفی کرده‌اند، ولی همچنان که قبلاً گفته شد، مقولهٔ «أین» مانند دیگر مقولات نسبی، ماهیت نوعی یا جنسی نیست، بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت شیء به مکان انتزاع می‌شود و خود مکان هم از عوارضِ تحلیلیهٔ اجسام است و ما بازاء عینی ندارد، و در واقع مکان هر چیزی، جزئی از حجم کل جهان مادی است که جداگانه در نظر گرفته می‌شود، نه اینکه وجود منحازی داشته باشد.

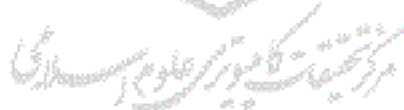
به هر حال، حرکت مکانی یا ارادی است، مانند اینکه انسان به ارادهٔ خودش از جایی به جای دیگر منتقل شود، و یا غیر ارادی است، مانند حرکات مکانی اجسام بی‌جان. حرکت غیر ارادی به نوبهٔ خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می‌گردد؛ زیرا یا مقتضای طبیعت شیء است و یا در اثر نیروی قاسری پدید می‌آید.

اما حرکت ارادی که مستند به نفس اراده‌کننده می‌باشد، در واقع فعلی است تسخیری که بدون واسطه از نفس سر نمی‌زند، بلکه نفس حیوان و انسان یک عامل طبیعی را برای تحریک بدن یا جسم دیگری به کار می‌گیرد. پس فاعل قریب و بی‌واسطهٔ حرکت ارادی هم طبیعت است.

از سوی دیگر، حرکت قسری هم خواه مستند به «قاسر» باشد، چنان که ما آن را تأیید کردیم، و خواه مستند به «مقسور» باشد، آنچنان که اکثر فلاسفه قائل شده‌اند، بالاخره از طبیعت جسم، صادر می‌شود. پس هر حرکتی مستند به طبیعت می‌باشد و بر این اساس، طبیعت به عنوان مبدأ فاعلی برای حرکت اجسام، معرفی شده است. به دیگر سخن: هر حرکتی مبدأ میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطهٔ تأثیر طبیعت دیگری در آن، پدید می‌آید.

فلاسفهٔ پیشین برای مبدأ میل در اجسام متحرک بیاناتی داشته‌اند که در درس سی و هشتم به بعضی از آن‌ها اشاره شد. ولی این بیانات مبتنی بر فرضیه‌های

علوم طبیعی سابق بوده و با نظریات علمی جدید وفق نمی‌دهد. اما به طور کلی می‌توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست: یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می‌یابد، و یا ذات موجود متحرک اقتضایی برای حرکت ندارد، بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می‌یابد، و اگر آن عامل خارجی هم ذاتاً اقتضایی نسبت به حرکت نداشته باشد، عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد. این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید به نام «انرژی» نامیده می‌شود، و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آن‌ها می‌گردد. ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریهٔ علمی مربوط است. اما وجود عامل طبیعی که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد، نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی، تغییری در آن پدید نمی‌آورد.



حرکت وضعی

تقریباً همهٔ آنچه دربارهٔ حرکت مکانی گفته شد، دربارهٔ حرکت وضعی هم جاری است و اساساً می‌توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی بازگرداند؛ زیرا هرچند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی‌یابد، ولی اجزاء جسم متحرک تدریجاً جابه‌جا می‌شوند و مثلاً، جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می‌رود، یا جزئی که در بالا واقع شده به پایین می‌آید.

سخن دربارهٔ مقوله بودن «وضع» هم نظیر مقولهٔ «أین» است، و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیر ارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می‌باشد.

نکتهٔ قابل توجه این است که فلاسفه حرکت دَوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند، و نظیر آن در فیزیک جدید گفته می‌شود که حرکت در غیر خط مستقیم، برآیندِ چند نیرو می‌باشد، و قضاوت نهایی در این‌گونه مسائل به عهدهٔ

علوم تجربی است.

حرکت کیفی

سومین مقوله‌ای که حرکت در آن اثبات شده، مقولهٔ کیف است که با توجه به انواع آن می‌توان اقسام جزئی‌تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت، مانند حرکت در کیف نفسانی، و حرکت در کیفیات محسوسه، و حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات و حرکت در کیف استعدادی.

اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکت کیفی، بلکه یقینی‌ترین نوع حرکت است؛ زیرا با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌شود؛ مثلاً، هر کسی در درون خود می‌یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می‌کند و تدریجاً علاقه‌اش شدت می‌یابد، یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می‌کند و تدریجاً کراهتش شدت می‌یابد، و یا بر عکس، حالت غضب و عصبانیت شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً رو به کاهش می‌نهد، یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً از بین می‌رود. این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی، حرکت شمرده می‌شود.

نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه، مانند رنگ‌ها می‌توان در نظر گرفت، ولی می‌دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیک‌دانان محل بحث و گفت‌وگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازهٔ قسم سابق یقینی نخواهد بود.

قسم سوم از حرکت کیفی، حرکت در آشکال است، چنان که اگر دو سر نخی را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجاً به هم نزدیک کنیم، به گونه‌ای که به حالت انحنا درآید، در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن (اگر دارای خط بالفعلی باشد) تدریجاً به صورت منحنی درمی‌آید. ولی اگر این تبدیل شدن واقعاً تدریجی باشد، تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانیِ اجزا آن خواهد بود.

یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می‌توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست، از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیتِ سرعت آن است، چنان که در درس قبلی توضیح داده شد.

قسم چهارم از حرکت کیفی، حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است. اما در درس چهل و هشتم روشن شد که مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم انتزاعی است که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می‌شود. بنابراین در صورتی که تحقق شرایط واقعاً تدریجی باشد، می‌توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد، چنان که اگر فرض شود که تحقق پدیده‌ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعاً به صورت تدریجی حاصل گردد، می‌توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی، مفهومی منتزع از حرکت همان شرط به حساب آورد.

حرکت کمّی

حرکت در مقولهٔ کمیت، یا در کمیت منفصل و عدد فرض می‌شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک. اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد، تغییر تدریجی هم برای آن معنا ندارد؛ زیرا تغییر در عدد تنها به وسیلهٔ افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می‌شود و این افزایش و کاهش به صورت دفعی پدید می‌آید، هرچند احیاناً متوقف بر مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد.

و اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود، تغیّرات آن تابع تغیّرات سطح است و تغیّر سطح هم به نوبهٔ خود تابع تغیّر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد، مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهشی نمی‌یابد.

اما افزایش حجم، یا در اثر ضمیمه شدن جسم دیگری حاصل می‌شود، و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن. و همچنین کاهش حجم جسم، یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می‌دهد، و یا در اثر فشردگی اجزا موجود در آن. اما

تغییری که در اثر تجزیه و ترکیب و اتصال و انفصال حاصل می‌شود، معمولاً تغییری دفعی است، هرچند مقدمات آن تدریجاً تحقق یابد. ولی می‌توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی در نظر گرفت، به این صورت که مثلاً دو مایعی را که هر کدام علی‌الفرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشند، تدریجاً روی هم بریزیم به طوری که تدریجاً با یکدیگر ممزوج شده، به صورت مایع واحد شخصی دیگر درآید. اما با توجه به اینکه هر مایعی مرکب از ملکول‌های بی‌شماری است، اثبات وحدت شخصی برای هر یک از دو مایع مفروض، و همچنین برای مجموع مرکب از آن‌ها بسیار دشوار است. و در حقیقت، این‌گونه تجزیه و ترکیب‌ها، مجموعه‌ای از اتصالات و انفصالات آنی است که به دنبال حرکت مکانی اجزاء پدید می‌آید.

اما افزایش و کاهش حجم جسم در اثر گسترش یا فشردگی اجزاء آن، در واقع تعبیر دیگری از حرکات مکانی و وضعی ملکول‌ها و اتم‌های آن است؛ مثلاً، هنگامی که آب به جوش می‌آید و تبدیل به بخار می‌شود، بر حجم آن افزوده می‌گردد، ولی این افزایش حجم، بر حسب آنچه فیزیک‌دانان اثبات کرده‌اند، چیزی جز دور شدن ملکول‌های آب از یکدیگر نیست و همچنین تبدیل شدن بخار به آب و گاز به مایع هم چیزی جز نزدیک شدن آن‌ها به یکدیگر نمی‌باشد.

از این روی مصداق روشن حرکت کمّی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که هرچند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذایی حاصل می‌شود، ولی علی‌الفرض هر کدام دارای صورت نوعیهٔ واحدی هستند که مقدار آن تدریجاً افزایش می‌یابد.

اما به نظر می‌رسد که اثبات حرکت کمّی حقیقی در این‌گونه موارد هم مشکل است؛ زیرا بدون شک رشد نباتی در اثر انضمام مواد خارجی است که از خارج با حرکت مکانی به درون آن‌ها منتقل می‌شود و اتصال و انفصال اجزاء آن‌ها به صورت دفعی پدید می‌آید، چنان که دو جسمی که به طرف یکدیگر حرکت

می‌کنند یا یکی از آن‌ها به سوی دیگری می‌رود، گرچه تدریجاً به هم نزدیک می‌شوند، اما اتصال آن‌ها در یک «آن» و بدون فاصلهٔ زمانی انجام می‌پذیرد، و بعد از آنکه اجزا جدید در جای خود قرار گرفتند، هرچند فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی آن‌ها تدریجاً انجام می‌گیرد، اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیهٔ درخت یا حیوان هم تدریجاً گسترش یابد تا اینکه جزء جدید را فراگیرد، و جای چنین احتمالی هست که تبدیل کمیت سابق به کمیت جدید، به صورت دفعی و از قبیل کون و فساد باشد، نه به صورت تدریجی و از قبیل حرکت در کمیت.

حاصل آنکه: اثبات حرکت در کمیت به مراتب مشکل‌تر از سایر اقسام حرکت می‌باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کمیت نامیده می‌شود، در واقع مجموعه‌ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد.



خلاصه

۱. حرکت مکانی، محسوس‌ترین انواع حرکت است و فلاسفه مقولهٔ «أین» را مسافت آن دانسته‌اند، ولی باید توجه داشت که مفهوم «أین» مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست، همچنین مکان از عوارض تحلیلیهٔ وجود جسم به شمار می‌رود.

۲. حرکت مکانی را می‌توان به ارادی و غیر ارادی، و حرکت غیر ارادی را به طبیعی و قسری تقسیم کرد. ولی فلاسفه فاعل قریب در همهٔ این اقسام را طبیعت دانسته‌اند.

۳. به طور کلی می‌توان گفت: یا اینکه حرکت یا مقتضای ذات موجودِ متحرک است و یا در اثر عامل خارجی پدید می‌آید و ناچار به عاملی منتهی می‌شود که ذاتاً اقتضای حرکت را داشته باشد، و می‌توان انرژی را مصداق این عامل به حساب آورد.

٤. حرکت وضعی در واقع همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابه‌جا شدن آن‌هاست و از این روی همهٔ احکام حرکت مکانی را خواهد داشت.

۵. فلاسفه حرکت دَوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند، نیز فیزیک‌دانان حرکت در غیر خط مستقیم را برآیندِ چند نیرو می‌شمارند.

٦. حرکت کیفی را می‌توان بر حسب اقسام کیفیت به چهار قسم جزئی، تقسیم کرد.

۷. حرکت در کیف نفسانی قطعی‌ترین انواع حرکت به شمار می‌رود؛ زیرا با علم حضوری درک می‌شود.

۸. حرکت در کیفیات محسوسه نیازمند به براهین تجربی است.

۹. حرکت در شکل‌های هندسی و کیفیت خط و سطح و حجم، تابعِ حرکت وضعی و مکانی اجسام است.

۱۰. تند شدن و کند شدن حرکات را می‌توان نوعی حرکت در کیفیتِ مخصوص به کمیت تلقی کرد، از این نظر که به کمیت سرعت نسبت داده می‌شود.

۱۱. حرکت در کیف استعدادی، حرکتی حقیقی نیست؛ زیرا ما بازاء عینی ندارد. ولی

در صورتی که منشأ انتزاع آن واقعاً تدریجی‌التحقق باشد، می‌توان حرکت در کیف استعدادی را تعبیری از حصول تدریجی آن به حساب آورد.

۱۲. تغیّرات عدد دفعی است و حرکت در آن‌ها معنا ندارد.

۱۳. تغیّرات خطوط و سطوح تابع تغیّرات حجم می‌باشد.

١٤. اگر تغیّر حجم در اثر تجزیه و ترکیب حاصل شود، در واقع دفعی خواهد بود، گرچه به نظر سطحی امری تدریجی تلقی گردد.

۱۵. اگر تغیّر حجم در اثر گسترش و فشردگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود، منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود.

١٦. فلاسفه مصداق روشن حرکت کمّی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آن‌ها حاصل می‌گردد. اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجاً گسترش کمّی می‌یابد، در گرو برهان است.



پرسش

۱. نظر فلاسفه را دربارهٔ انواع حرکت بیان کنید.
۲. بستر و مسافت حرکت مکانی را شرح دهید.
۳. عامل طبیعی چه نقشی در حرکات ارادی و قسری دارد؟
٤. آیا می‌توان همهٔ حرکات را قسری دانست؟ چرا؟
۵. نظر فلاسفه و فیزیک‌دانان دربارهٔ حرکت دَوری چیست؟
٦. حرکت وضعی و بستر آن را شرح دهید.
۷. اقسام حرکت کیفی را بیان کنید.
۸حرکت در کیفیت استعدادی را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟
۹.حرکت کمّی چیست؟ و چند صورت برای آن تصور می‌شود؟
۱۰. در چه صورت می‌توان رشد گیاهان را حرکت در کمیّت دانست؟



درس پنجاه و نهم
حرکت در جوهر



شامل

مقدّمه

شبههٔ منکران حرکت در جوهر

حلّ شبهه

دلایل وجود حرکت در جوهر

مقدّمه

چنان که اشاره شد فلاسفهٔ پیشین، اعم از مشائی و اشـراقی، حرکـت را ویـژهٔ اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کرده‌اند، بلکـه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند. از فلاسفهٔ یونان باستان هم کسی را نیافته‌ایم که صریحاً حرکـت در جـوهر را مطـرح و آن را اثبـات کـرده باشـد. تنهـا از «هراکلیتـوس» سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهریه است، و حدّاکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی که قائل به آفرینش مـستمرّ و نـوبـه‌نـو بوده‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد. امّا کسی که صـریحاً این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان به نام جهان، شجاعانه بر اثبات آن، پای فشرد، فیلسوف عظیم اسلامی صدرالمتألّهین شیرازی بود.

مـا در اینجـا نخـست بـه بیـان شـبههٔ منکـران حرکـت در جـوهر و حـل آن می‌پردازیم، سپس نظریهٔ صدرالمتألهین و دلایلی را که وی بـرای اثبـات آن اقامـه کرده است بیان می‌کنیم.

شبههٔ منکران حرکت در جوهر

سخنان کسانی که حرکت در جوهر را محال می‌پنداشته‌اند، بر این محـور دور می‌زند که یکی از لوازم، بلکه مقوّمات هر حرکتی، وجود متحرک و به اصـطلاح موضوع حرکت است، چنان که وقتی می‌گوییم کرهٔ زمـین بـه دور خـودش و بـه دور خورشید می‌چرخد، یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحوّل می‌یابـد، یـا

نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می‌کند، در همهٔ این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثَباتی ندارد و همان‌گونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدهیم؟ و به دیگر سخن: حرکت در جوهر، حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف خواهد بود، و چنین چیزی معقول نیست.

حلّ شبهه

خاستگاه این شبهه، نارسایی تحلیلی است که دربارهٔ حرکت انجام داده‌اند و در نتیجه بعضی مانند شیخ اشراق آگاهانه، و بعضی دیگر ناخودآگاه، آن را از اعراض خارجیه به شمار آورده‌اند و از این روی برای آن، موضوع و موصوف عینی مستقلّ را لازم دانسته‌اند که در جریان حرکت باقی و ثابت باشد، و حرکت و دگرگونی به عنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود.

اما همچنان که قبلاً روشن شد، حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است، نه عرضی در کنار سایر اعراض. و به دیگر سخن: مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است. و به عبارت سوم: حرکت از عوارض تحلیلیهٔ وجود است نه از اعراض خارجیهٔ موجودات. و چنین مفهومی نیاز به موضوع، به معنایی که برای اعراض، اثبات می‌شود، ندارد و تنها می‌توان منشأ انتزاع آن را که همان وجود سیّال جوهری یا عرضی است، موضوع آن به شمار آورد، به معنایی که موضوع به عوارض تحلیلیه نسبت داده می‌شود، یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض است و انفکاک بین آن‌ها جز در ظرف تحلیل ذهن محال است.

بنابراین هنگامی که می‌گوییم: «جوهری دگرگون می‌شود»، مانند آن است که بگوییم: «رنگ سیب (و نه خود سیب) تغییر می‌یابد» و روشن است که در جریان تحول رنگ، رنگ ثابتی وجود ندارد که تحول به آن نسبت داده شود. و حتی

موضوع مستقلی که به حرکات عرضی نسبت داده می‌شود، به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حرکت بودن، و از این روی، اگر اعراض مورد حرکت، ساکن هم باشند، نیازمند به موضوع خواهند بود، چنان که رنگ سیب، خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر، نیازمند به خود سیب می‌باشد.

حاصل آنکه: حرکت و ثَبات دو وصف تحلیلی برای وجودِ سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارد و همچنان که وصف ثَبات عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود، به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثَبات باشد، وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود، به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد. و به تعبیر اصطلاحی، عوارض تحلیلیّه، نیازی به موضوع مستقلی ندارند، بلکه وجود آن‌ها عین وجود معروضشان می‌باشد.

شایسته است در اینجا به نکتهٔ ظریفی اشاره کنیم که بنا بر اصالت وجود، باید حرکت را به عنوان «عارض تحلیلی» به وجود نسبت داد و نسبت دادنِ آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی بالعرض می‌باشد.

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدرالمتألّهین برای اثبات حرکت جوهریه، به سه صورت استدلال کرده است:

۱. نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه از دو مقدمه تشکیل می‌شود: یکی آنکه تحولات عرَضی معلول طبیعت جوهری آن‌هاست، و مقدمهٔ دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد. نتیجه آنکه: جوهری که علت برای حرکات عرَضی به شمار می‌رود، باید متحرک باشد.

اما مقدّمهٔ اول، همان اصل معروفی است که در درس قبلی به آن، اشاره شد، یعنی فاعل قریب و بی‌واسطهٔ همهٔ حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی را

مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد.

و اما مقدّمهٔ دوم به این صورت قابل توضیح و تبیین است که اگر علتِ قریب و بی‌واسطهٔ معلول، امر ثابتی باشد نتیجهٔ آن هم امر ثابتی خواهد بود و برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد، نوری که از آن می‌تابد تا شعاع خاصی را روشن می‌کند، اما اگر چراغ حرکت کند، روشنایی آن هم تدریجاً گسترش می‌یابد و به پیش می‌رود. پس جریان اعراض متحرک که در گسترهٔ زمان پیش می‌روند، نشانهٔ این است که علت آن‌ها همراه خود آن‌ها جریان دارد.

ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتاً متحرک است، پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی‌تحرک هستند؟ و چرا نمی‌توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست؟

از این سؤال به این صورت می‌توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامهٔ حرکت نیست، بلکه تأثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آن‌ها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابد، و حرکت، فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می‌باشد، هرچند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد، بر خلاف سکون که امری عدمی (عدم ملکهٔ حرکت) است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل به حساب آورد.

از سوی دیگر، ممکن است سؤال شود که قائلان به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغیّر و حرکت است، پس چرا استناد حرکات عرَضی را به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند؟

پاسخ این است که حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش می‌باشد و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است، ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و

به همین جهت است که به طبیعتِ جوهری نسبت داده می‌شود و فعلی برای آن به شمار می‌رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغیّر آن نشانهٔ تغیّر فاعل می‌باشد.

اما دربارهٔ این دلیل، اشکال دقیق دیگری را می‌توان مطرح کرد که پاسخ به آن به آسانیِ پاسخ به دو اشکال قبلی نیست، و آن این است که حرکت ـ همچنان که خود صدرالمتألهین تبیین فرموده است ـ ما بازاء عینی مستقلی از منشأ انتزاعش، یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد، پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض، عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می‌باشد. بنابراین چه مانعی دارد که وجود سیّال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن، نظیر نقش ماده برای تحقق صورت به حساب آوریم نه به عنوان علت فاعلی؟ و اگر چنین فرضی صحیح باشد، دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آن‌ها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد، و در واقع، بازگشت این اشکال به تردید در مقدمهٔ اول است. ولی به هر حال، این دلیل دست کم به عنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آن‌ها پذیرفته‌اند نافع خواهد بود.

۲. دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود: یکی آنکه اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند، بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می‌باشند، و مقدمهٔ دوم آنکه هر گونه تغیّری که در شئون یک موجودی روی دهد، تغیّری برای خود آن و نشانه‌ای از تغیّر درونی و ذاتی آن به شمار می‌رود. نتیجه آنکه حرکات عرضی، نشانه‌هایی از تغیّر وجود جوهری است.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید: هر موجود جسمانی، وجود واحدی دارد که خودبه‌خود متشخّص و متعیّن است (چنان که در درس بیست و پنجم بیان شد) و اعراض هر موجودی نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که

می‌توان آن‌ها را «علامات تشخص» آن به شمار آورد و نه علت تشخص آن. بنابراین دگرگونی این علامات، نشانهٔ دگرگونی صاحب علامت می‌باشد، پس حرکت اعراض نشانه‌ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود.

در این دلیل چنان که ملاحظه می‌شود، بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده، بلکه اعراض به عنوان نمودها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند، و این مطلب در مورد کمیت‌های متصل قابل قبول است؛ زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد، چنان که در درس چهل و هفتم توضیح داده شد، و می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات، مانند اشکال هندسی، نیز جاری دانست. اما مقولات نسبی چنان که بارها گفته شده، مفاهیم انتزاعی است و تنها منشأ انتزاع بعضی از آن‌ها، مانند زمان و مکان، را می‌توان از شئون وجود جوهر به شمار آورد که بازگشت آن‌ها هم به کمیات متصل است. اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به معنای دقیق کلمه، «اعراض خارجیه» می‌باشند، هرچند به یک معنا نمودها و جلوه‌هایی از نفس به شمار می‌روند، ولی وجود آن‌ها عین وجود نفس نیست، بلکه نوعی اتحاد (و نه وحدت) میان آن‌ها با نفس برقرار است. و از این روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

۳. سومین دلیل صدرالمتألهین بر وجود حرکت در جوهر، دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان به عنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به دست می‌آید. شکل منطقی آن این است:

هر موجود مادّی، زمانمند و دارای بُعد زمانی است، و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود می‌باشد. نتیجه آنکه: وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.

اما مقدمهٔ اول، در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بیان آن این است که زمان، امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی، نه ظرف مستقلی از آن‌ها

که در آن گنجانیده شوند، و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرایی نبودند، قابل اندازه‌گیری با مقیاس‌های زمانی، مانند ساعت و روز و ماه و سال، نمی‌بودند؛ چنان که اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاس‌های طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند؛ و اساساً اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی، نشانهٔ سنخیّت بین آن‌هاست و از این روی هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول، یا بر عکس، طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید، و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را زماناً مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخّر از آن دانست؛ زیرا وجودِ ثابتِ آن‌ها سنخیتی با امتداد گذرا و نوشوندهٔ زمان ندارد.

و اما مقدّمهٔ دوم با این بیان، قابل توضیح است که زمان، امری است گذرا که اجزاء بالقوهٔ آن متوالیاً به وجود می‌آیند تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی‌یابد، در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه‌اش وجود واحدی دارد. با توجه به حقیقت زمان، به آسانی می‌توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد، وجودی تدریجی‌الحصول و دارای اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن قابل تقسیم به اجزاء بالقوهٔ متوالی خواهد بود که هیچ گاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تا یکی از آن‌ها نگذرد و معدوم نشود، جزءِ دیگری از آن به وجود نمی‌آید.

با توجه به این دو مقدمه، نتیجه گرفته می‌شود که وجود جوهر جسمانی، وجودی تدریجی و گذرا و نوشونده است، و همین است معنای حرکت در جوهر.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید: همچنان که جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است، همچنین دارای کمیت متصل دیگری به نام زمان است (که بُعد چهارم آن را تشکیل می‌دهد)، و همان گونه که امتدادهای دفعی‌الحصول[1] آن، اوصاف ذاتی وجودش به شمار می‌روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند، همچنین امتداد تدریجی‌الحصول[2] آن، وصفی ذاتی و

انفکاک‌ناپذیر برای آن است، و همان‌گونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، بدون بُعد زمانی هم تحقق نمی‌پذیرد و نمی‌توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه، نسبت آن به همهٔ زمان‌ها یکسان باشد. پس زمان مقوّم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه‌اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی‌الحصول باشد و اجزاء بالقوهٔ آن متوالیاً و نوبه‌نو به وجود بیایند.

این دلیل متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی دربارهٔ آن به نظر نمی‌رسد.



خلاصه

۱. منکران حرکت در جوهر استدلال کرده‌اند که وجود موضوع ثابت برای هر حرکتی لازم است، ولی برای حرکت در جوهر، چنین موضوعی را نمی‌توان در نظر گرفت.

۲. پاسخ این است که موضوع به معنایی که در مورد اعراض به کار می‌رود، مخصوص وجود عرض می‌باشد و چنین موضوعی برای حرکت لازم نیست؛ زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجیه نمی‌باشد.

۳. حرکت از عوارض تحلیلیهٔ «وجود» است و بالعرض به ماهیت جوهر یا اعراض نسبت داده می‌شود.

٤. نخستین دلیل بر وجود حرکت در جوهر این است که دگرگونی‌های اعراض، معلول طبیعت جوهری آن‌هاست و فاعل طبیعی این دگرگونی‌ها باید مانند خود آن‌ها متغیّر باشد. پس طبیعت جوهری که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی به شمار می‌رود باید متحرک باشد.

۵. طبیعت جوهری، علت تامه برای حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که همیشه همهٔ اعراض در حال دگرگونی نیستند. و اما سکون اعراض، امری عدمی است و نیاز به فاعل ندارد.

٦.حرکت جوهریه، عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی‌بخش می‌باشد، بر خلاف حرکات عرضی که نیازمند به فاعل طبیعی هم هستند.

۷. ولی شاید بتوان گفت که طبیعت جوهری فقط به عنوان «موضوع» مورد نیاز اعراض و حرکات عرضی که عین وجود آن‌هاست می‌باشد و نه به عنوان علت فاعلی.

۸. دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض از شئون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آن‌ها علامت تحول در ذات جوهر است.

۹. این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه، مانند کمیت‌ها و لوازم آن‌ها، روشن است، اما در مورد اعراض خارجیه، مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه، قابل مناقشه می‌باشد؛ زیرا نمی‌توان وحدت وجود آن‌ها را با موضوعاتشان اثبات کرد.

۱۰. سومین و متقن‌ترین دلیل بر وجود حرکت جوهریه این است که هر موجودِ جسمانی دارای بُعد و امتداد گذرا و اجزا گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه‌ای از آن معدوم نشود، جزء دیگری به وجود نمی‌آید، و همین است معنای حرکت در جوهر.



پرسش

۱. منکران حرکت جوهریه چه دلیلی برای نفی حرکت در جوهر آورده‌اند؟
۲. منشأ این شبهه چیست؟ و چگونه حل می‌شود؟
۳. چه فرقی بین اعراض خارجیه و عوارض تحلیله وجود دارد؟
٤. آیا حرکت را می‌توان از عوارض ماهیت جوهری یا عرضی به حساب آورد؟ چرا؟
٥. دلیل صدرالمتألهین بر وجود حرکت جوهریه را بیان کنید.
٦. با فرض فاعلیت جوهر برای حرکات عرضی، چگونه می‌توان اعراضِ ساکن را توجیه کرد؟
۷. اگر علت هر متغیّری باید متغیّر باشد، چه علت متغیّری را برای حرکت جوهریه می‌توان در نظر گرفت؟
۸. اشکال دقیق این دلیل را بیان کنید.
۹. دلیل دوم صدرالمتألهین بر وجود حرکت در جوهر را بیان و نقادی کنید.
۱۰. متقن‌ترین دلیل حرکت جوهریه را شرح دهید.

درس شصتم

دنبالهٔ بحث در حرکت جوهریّه

شامل

- یادآوری چند نکته
- اقسام حرکت جوهریّه
- رابطهٔ حرکت جوهریّه با قوّه و فعل
- پیوستگی حرکت جوهریّه
- پیوستگی طولی
- پیوستگی عرضی

یادآوری چند نکته

در پیرامون حرکت جوهریه، مسائل مهمی طرح می‌شود که در پایان این بخش به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. اما قبل از پرداختن به آن‌ها چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. حرکت جوهریه در واقع نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشان‌ها و سحابی‌ها ندارد. همچنین حرکات اتم‌ها و ملکول‌ها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته، و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود، ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت؛ زیرا همهٔ این‌ها حرکت در مکان و اعراض است و اساساً حرکتِ جوهریه مسئله‌ای است فلسفی و عقلی، نه علمی و تجربی.

۲. اعراضی که ساکن و بی‌حرکت به نظر می‌رسند، دارای حرکت نامحسوسِ دائمی هستند؛ زیرا وجود آن‌ها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آن‌ها نابود نشود جزء دیگری پدید نمی‌آید. بنابراین همهٔ جهان مادی یک‌سره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می‌باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود. و به دیگر سخن: وجود سکون، نسبی است و سکون مطلقی وجود نخواهد داشت.

۳. ممکن است یک موجود مادی در زمان واحد دارای حرکاتِ متعددی باشد، چنان که کرهٔ زمین مانند همهٔ جواهر مادی، حرکتی جوهری دارد و بر اساس آن دائماً وجودش نو می‌شود، و همچنین همهٔ صفات و اعراضش نوبه‌نو به وجود می‌آیند. به علاوه، هم به دور خودش و هم به دور خورشید می‌چرخد، و نیز

حرکات دیگری دارد که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده‌اند.

همچنین ممکن است جسمی به تَبَع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تَبَعی باشد؛ مثلاً موجوداتِ روی زمین، به تَبَع آن، حرکاتی دارند، هرچند خودشان مستقلاً حرکت نکنند، چنان که خود زمین به تَبَع منظومهٔ شمسی حرکتی در کهکشان، و به تَبَع کهکشان حرکتی در فضا دارد. بنابراین وحدت متحرک هیچ گاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود، هرچند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک معنا ندارد.

۴. گاهی حرکات متعدد مستقیماً به متحرک نسبت داده می‌شود، ولی گاهی هم حرکتی به واسطهٔ حرکت دیگری عارض متحرک می‌شود و بدون آن امکان تحقق ندارد، چنان که حرکت مارپیچی زمین به واسطهٔ حرکت انتقالی آن حاصل می‌شود، و در واقع صفتی برای این حرکت می‌باشد، یا حرکت اتومبیل متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت (شتاب) می‌شود، یا حرکت جوهری اجسام متصف به اشتداد و تکامل می‌گردد. چنین حرکاتی را می‌توان «حرکت بر حرکت» نامید.

۵. چنان که قبلاً گفته شد مفهوم «سرعت» از نسبت بین زمان و مسافت به دست می‌آید، و از این روی خود زمان متصف به سرعت نمی‌شود و طبعاً شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم دربارهٔ آن مفهومی نخواهد داشت. بنابراین آنچه گفته می‌شود که زمان به تندی یا کندی می‌گذرد و «زمان روان‌شناختی» نامیده می‌شود، تعبیری مسامحه‌آمیز و مبنی بر کیفیت درک گذشت زمان می‌باشد. نظیر این مطلب دربارهٔ زمان فیزیکی هم جاری است.

اقسام حرکت جوهریّه

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات، خودبه‌خود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغیّر تدریجی و نوبه‌نو شدن وجود جوهر را اثبات نمی‌کند. از این روی مانند حرکات عرَضی می‌توان سه حالت را

برای آن در نظر گرفت یا آن را به سه قسم تقسیم نمود:

۱. حرکت یکنواخت، که همهٔ اجزاء بالقوهٔ جوهر از نظر کمال و مرتبهٔ وجود مساوی باشند.

۲. حرکت اشتدادی، که هر جزء مفروضی از آن کامل‌تر از جزء سابق باشد.

۳. حرکت تضعّفی یا نزولی، که هر جزء لاحقی ضعیف‌تر و ناقص‌تر از جزء سابق باشد.

و می‌توان حرکت‌های اشتدادی و تضعّفی را مرکّب از دو حرکت شمرد که یکی به واسطهٔ دیگری عارض متحرک می‌شود، و حرکت بی‌واسطه، نمایانگر بقا جوهر و حرکت با واسطه، نمایانگر تکامل یا تنزّل آن باشد. نظیر حرکت شتاب‌دار که افزایش یا کاهش سرعت آن، حرکتی صعودی یا نزولی روی حرکت مکانی یا حرکت دیگری به شمار می‌رود و می‌توان حرکتی را که در آغاز، شتاب مثبت و سپس شتاب منفی دارد، به صورت خط مستقیمی نمایش داد که از همان نقطهٔ آغازش خطی منحنی روی آن رسم می‌شود و سپس در نقطهٔ پایانی به آن می‌پیوندد و قوس صعودی آن، نمودار شتاب مثبت، و قوس نزولی آن، نمودار شتاب منفی می‌باشد.

این تصویر در مورد جوهرهایی که دارای دو صورت متراکب باشند مصداق روشن‌تری پیدا می‌کند؛ بدین ترتیب که صورت زیرین دارای حرکت جوهری یکنواختی باشد و مرتبهٔ وجود آن تکامل یا تنزلی پیدا نکند، ولی صورت فوقانی دارای حرکت صعودی یا نزولی باشد. به عنوان مثال: عناصر تشکیل‌دهندهٔ گیاه، به همان حالت اولیه باقی می‌مانند، اما صورت نباتی تدریجاً تکامل می‌یابد و سپس وارد مرحلهٔ ذبول و انحطاط می‌گردد و سرانجام فاسد و نابود می‌شود و آن همان نقطهٔ پیوستن قوس نزولی به خط مستقیم می‌باشد.

اما کسانی که به استناد بعضی از تعریفات حرکت، ضرورت تکاملی بودن آن را استنباط کرده‌اند، در مورد حرکت جوهریه هم قائل شده‌اند به اینکه لزوماً

اشتدادی و تکاملی است، هرچند حس ما نتواند اشتداد آن را درک کند، و همچنین حرکات نزولی و تضعفی را حرکاتی بالعرض قلمداد کرده‌اند. و در درس پنجاه و هفتم این استنباط مورد نقادی قرار گرفت و ضعف آن روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار نیست.

رابطهٔ حرکت جوهریّه با قوّه و فعل

چنان که قبلاً توضیح داده شد، قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدّم و متأخّر و بقا موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لا حق انتزاع می‌شود. اکنون با توجه به اینکه همهٔ موجودات مادی دائماً در حال نو شدن و پدید آمدن و نابود شدن هستند، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بقا موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوّه و فعل را بر مبدأ و منتهای حرکت تطبیق نمود؟

گاهی به این صورت پاسخ داده می‌شود که هرچند موجود سابق عیناً باقی نمی‌ماند، ولی کمال وجودی آن در موجود لا حق محفوظ می‌ماند و نتیجه گرفته می‌شود که هر حرکتی تکاملی و اشتدادی می‌باشد.

اما علاوه بر اینکه نتیجهٔ مذکور با واقعیات عینی وفق نمی‌دهد، اصل پاسخ هم مشکل اساسی را حل نمی‌کند؛ زیرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق، باقی ماندن کمال آن جز این معنایی نخواهد داشت که موجود لا حق در مقام مقایسه با آن کامل‌تر می‌باشد، و بازگشت آن به این است که باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه در موجود بالفعل لازم نیست، و این معنا با فرض توالی موجودات متعدد که هر کدام کامل‌تر از دیگری باشد، و با تفسیر حرکت به «توالی فعلیت‌ها» که در حکم «توالی سکونات» است نیز سازگار می‌باشد.

ممکن است گفته شود که بنا بر قول به ثبوت حرکت، اجزا سابق و لا حق تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند، بر خلاف قول به توالی سکون‌ها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت. و نیز در صورت

اول، یک وجود سیال تا بی‌نهایت قابل تجزیه می‌باشد، بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه‌ناپذیر می‌باشد.

ولی سخن دربارهٔ قوه و فعل به عنوان مبدأ و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می‌باشد، نه دربارهٔ اجزاء بالقوهٔ حرکت. توضیح آنکه: حرکت را به «خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند که قوه، مبدأ حرکت و فعلیت، منتهای آن به شمار می‌رود. و اما قوه نامیدن جزء سابق حرکت نسبت به جز لا حق، اصطلاح خاصی است که به حسب آن، بقا چیزی از جز سابق لازم شمرده نمی‌شود و در این صورت، دیگر جایی برای سیر تدریجی از قوه به فعل و فاصلهٔ زمانی بین آن‌ها باقی نمی‌ماند.

به نظر می‌رسد که تطبیق تعریف مزبور بر حرکات جوهری بسیار دشوار است و تنها در مورد صورت‌های متراکب که صورت زیرین قبلاً موجود باشد، می‌توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانی که عین حرکت جوهریه می‌باشد بالقوه دانست، هرچند خودش هم عین حرکت است؛ زیرا بقا جزئی از حرکت آن، هنگام تحقق یافتن صورت فوقانی کافی است. اما در مورد حرکت جوهری بسیط و یکنواخت، نمی‌توان قوه و فعل را به عنوان دو موجود خارج از متن حرکت و به عنوان مبدأ و منتهای آن اثبات کرد.

راستی اگر فرض کنیم که تنها جسم بسیطی در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبهٔ وجودی خاص خودش در طول زمان باقی بماند و پیوسته اجزا بالقوهٔ آن موجود و معدوم گردد، آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن به عنوان مبدأ یا منتهای آن وجود داشته باشد؟

بنابراین، رجحان تعریف «تغیّر تدریجی» برای مطلق حرکت، بر سایر تعاریف وضوح بیشتری می‌یابد.

پیوستگی حرکات جوهریه

در درس بیست و نهم بحثی دربارهٔ وحدت جهان، مطرح شد و معانی

مختلفی که برای آن تصور می‌شد مورد بررسی قرار گرفت، ولی اثبات وحدت به هیچ کدام از معانی یادشده، در گرو اثبات حرکت جوهریه نبود. اما گاهی برای اثبات وحدتِ جهان مادی، به حرکت جوهریه استناد می‌شود، بلکه وحدت جهان به عنوان یکی از نتایج قول به حرکت جوهریه قلمداد می‌گردد و چنین گفته می‌شود که با اثبات حرکت جوهریه، کل جهان مادی حرکت جوهریهٔ واحدی خواهد بود که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می‌شود، و کثرت موجودات مادی مستند به تعدّد این ماهیات می‌باشد.

این مطلب را به این صورت می‌توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آن‌ها از شئون و نمودهای وجود جوهر هستند، و در واقع وجود آن‌ها طفیلی وجود جواهر می‌باشد. اما خود جوهرهای مادی، در حقیقت حرکات جوهریهٔ پیوسته‌ای هستند که با توجه به پیوستگی آن‌ها می‌توان آن‌ها را وجود واحدی تلقی کرد و بر این اساس می‌توان گفت که کل جهان مادی وجود واحد پیوسته‌ای است.

ولی پیوستگی حرکات جوهریه را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت: یکی پیوستگی حرکاتی که در طول زمان متوالیاً به وجود می‌آیند و می‌توان آن را «پیوستگی طولی» نامید، و دیگری پیوستگی حرکات هم‌زمان که در کنار هم تحقق می‌یابند و می‌توان آن را «پیوستگی عرْضی» نام‌گذاری کرد. از این روی هر یک از دو صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

پیوستگی طولی

در مورد پیوستگی طولی موجودات مادی و حرکات جوهریهٔ آن‌ها می‌توان گفت: هر موجود مادی خاصی را که در نظر بگیریم، حرکت جوهریهٔ خاصی است که در ماده پدید می‌آید؛ مثلاً، وجود یک گیاه، حرکت جوهریه‌ای است که در عناصرِ تشکیل‌دهندهٔ آن رخ می‌دهد، ولی مادهٔ قبلی آن نیز به نوبهٔ خود، حرکت جوهریه‌ای دارد و همچنین هر چه به عقب برگردیم به حرکات جوهریهٔ دیگری خواهیم رسید که هیچ گاه میان آن‌ها سکونی فاصله نشده است. بنابراین

می‌توان گفت که پدیده‌های متوالی، حرکت جوهریهٔ واحد و دارای مقاطع متعددی است که از هر یک از مقاطع آن، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود.

اما این بیان از دو جهت قابل مناقشه است: اولاً، چنان نیست که هر یک از مقاطع خاص، وجود واحد و حرکت جوهریهٔ واحدی داشته باشد، بلکه ممکن است موجودی مرکب از چند صورت متراکب و دارای چند حرکت جوهریه باشد، چنان که در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسید.

ثانیاً، پیوستگی دو حرکت جوهریهٔ متوالی، در صورتی به معنای وحدت حقیقی آن‌ها می‌باشد که مرز مشخصی میان آن‌ها وجود نداشته باشد؛ در صورتی که تبدّل موجوداتِ مادی به یکدیگر، چنین نیست و دلیل آن، آثار مختلفی است که بر هر یک از آن‌ها مترتب می‌شود؛ مثلاً، آثار نباتی یعنی نموّ و تولید مثل، آثار جدیدی است که در ماده پدید می‌آید و اصلاً سابقه‌ای در مادهٔ بی‌جان ندارد و از هنگامی شروع می‌شود که صورت نباتی در ماده تحقق یابد، و گر چه صورت نباتی عین حرکت جوهریهٔ نباتی است، اما دارای مرز معیّنی است که آن را از حرکت جوهریهٔ مادهٔ سابق جدا می‌کند. و به دیگر سخن: در امتداد حرکت جوهریهٔ ماده، نقطه‌ای رسم می‌شود که مرز بین جماد و نبات به شمار می‌رود و از آن نقطه، حرکت جوهریهٔ جدیدی پدید می‌آید که می‌توان آن را با یک خط منحنی نمایش داد که در دو نقطه، خط مستقیم زیرین را قطع می‌کند. و بنابراین حرکات جوهریهٔ متوالی، پاره‌خط‌های پیوسته‌ای هستند که نقاط خاصی آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و هر کدام از آن‌ها ویژگی‌های خاص خود را دارند.

ولی چون این نقاط به وسیلهٔ خط‌های فوقانی رسم می‌شوند، می‌توان خط مستقیمِ زیرین را که در امتداد زمان پیش می‌رود، خط واحدی دانست که نمودار وحدتِ اتصالی مادهٔ اولیهٔ جهان در طول زمان می‌باشد، و تنها به این معنا می‌توان وحدتی را برای جهان مادی اثبات کرد.

پیوستگی عرْضی

و امّا دربارهٔ پیوستگی عرْضی موجودات مادی و حرکات جوهریهٔ آن‌ها می‌توان گفت که چون میان اجزاء ماده، عدمی فاصله نشده و خلأ محضی وجود ندارد، همگی آن‌ها دارای وحدتی اتصالی خواهند بود و چنین موجود واحدی حرکت جوهریهٔ واحدی خواهد داشت.

اما صرف نظر از اینکه در این بیان پیوستگی حرکات جوهریه از وحدت ماده استنتاج شده، نه اینکه وحدت جهان از راه وحدت حرکت جوهریه اثبات شود، اشکال دیگری بر آن وارد است، و آن اینکه: وحدت اتصالی مادهٔ جهان، دلیلی بر وحدت صورت‌های آن و وحدت حرکات جوهریهٔ آن‌ها نمی‌شود؛ زیرا بدیهی است که هر کدام از صورت‌ها دارای مرز مشخص و آثار ویژه‌ای است که ربطی به آثار مادهٔ مشترک ندارد.

بنابراین پیوستگی عرْضی موجودات مادی و حرکات جوهریهٔ آن‌ها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالی مادهٔ آن‌ها صحیح است و چنین وحدت و پیوستگی، منافاتی با کثرت صورت‌ها و کون و فساد آن‌ها ندارد.

خلاصه

۱. حرکت جوهریّه، نوبه‌نو شدن دمادمِ وجود جوهر است و ربطی به حرکات اتم‌ها و اجسام کلان ندارد.

۲. وجود اعراض ساکن هم نوشونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافت نمی‌شود.

۳. ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تَبَعی باشد، و وحدت متحرک، نشانهٔ وحدت حرکت نیست ولی وحدت حرکت، نشانهٔ وحدت متحرک می‌باشد.

٤. گاهی حرکتی به واسطهٔ حرکت دیگری به متحرک نسبت داده می‌شود و می‌توان آن را «حرکت بر حرکت» نامید.

٥. گذشت زمان همیشه به یک منوال است و تند شدن و کند شدن دربارهٔ آن معنا ندارد.

٦. حرکت جوهریه را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد:

الف) حرکت یک‌نواخت و متشابه‌الاجزا.

ب) حرکت تکاملی و اشتدادی.

ج) حرکت تضعّفی و نزولی.

۷. اشتداد و تضعف را می‌توان مانند شتاب مثبت و منفی، حرکت بر حرکت قلمداد کرد.

۸. موجوداتی که دارای دو یا چند صورت متراکب باشند، چند حرکت جوهریه، خواهند داشت.

۹. اگر موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه‌ای باشد و در زمان بعد، صورت و حرکت جوهریهٔ دیگری در آن پدید آید، می‌توان آن را نسبت به صورت دوم «بالقوه» نامید؛ زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریهٔ آن همراه با حرکت دوم باقی می‌ماند.

۱۰. حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی‌توان به «خروج تدریجی از قوه به فعل» تفسیر کرد و قوه را مبدأ، و فعلیت را منتهای آن شمرد؛ زیرا نمی‌توان بقا جزئی از

موجود سابق را در آن فرض کرد. بنابراین تعریف مزبور برای حرکت کلیت ندارد.

۱۱. اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لا حق حرکت، به اصطلاح دیگری است که به حسب آن، بقا چیزی از موجود سابق لازم شمرده نمی‌شود و تبدّل چنین قوه و فعلی، تدریجی و با فاصلهٔ زمانی نخواهد بود.

۱۲. پیوستگی حرکات جوهریه به دو صورت تصور می‌شود: پیوستگی حرکات متوالی در طول زمان، و پیوستگی حرکات هم‌زمان.

۱۳. حرکات متوالی هرچند بدون فاصلهٔ زمانی تحقق می‌یابند، اما با توجه به مرزهایی که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد، نمی‌توان آن‌ها را حرکت واحدی قلمداد کرد.

۱٤. وحدت اتصالی اجزاء ماده، دلیل وحدت حرکات هم‌زمانِ آن نمی‌شود؛ زیرا هر بخشی از آن، صورت مستقلی دارد که حرکت جوهریهٔ خاص به خودش را خواهد داشت.



پرسش

۱. چرا نمی‌توان حرکت ذرات اتم‌ها را حرکتی در جوهر قلمداد کرد؟
۲. آیا می‌توان اعراض را سکونی مطلق تلقی کرد؟ چرا؟
۳. بین وحدت حرکت و وحدت متحرک چه نسبتی وجود دارد؟ و آیا هیچ کدام از آن‌ها ملازم با دیگری می‌باشد؟
٤. حرکت تَبَعی چیست؟
۵. حرکت بر حرکت را تعریف کنید.
٦. چرا سرعت و شتاب را در زمان نمی‌توان فرض کرد؟
۷. اقسام حرکت جوهریه را بیان کنید.
۸. کدام یک از حرکات جوهریه را می‌توان حرکت بر حرکت دانست؟
۹. در چه موردی می‌توان دو یا چند حرکت جوهریه را اثبات کرد؟
۱۰. دلیل کسانی که همهٔ حرکات جوهریه را تکاملی دانسته‌اند بیان و نقادی کنید.
۱۱. آیا می‌توان همهٔ حرکات جوهریه را خروج تدریجی از قوه به فعل دانست، به گونه‌ای که قوه و فعل صفت مبدأ و منتهای آن‌ها باشند؟ چرا؟
۱۲. نارسایی‌هایی که در تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل» را بیان کنید.
۱۳. به چه معنی می‌توان هر جزئی از حرکت را نسبت به جزء بعدی «قوه» دانست؟ و آیا به حسب آن معنا می‌توان تعریف مزبور را بر همهٔ حرکات تطبیق کرد؟ چرا؟
١٤. پیوستگی پدیده‌های مادی و حرکات آن‌ها به چند صورت تصور می‌شود؟
۱۵. وحدت جهان مادی را به چه معنا می‌توان پذیرفت؟
١٦. چگونه می‌توان وحدت جهان مادی را از حرکت جوهریه استنتاج کرد؟
۱۷. وحدت حرکات متوالی را بیان و نقادی کنید.
۱۸. وحدت حرکات هم‌زمان را بیان و نقادی کنید.

☆بخش هفتم☆

خداشناسی





درس شصت و یکم
راه شناختن خدا



شامل

مقدّمه

علم خداشناسی و موضوع آن

فطری بودن شناخت خدا

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

برهان لمّی و انّی

مقدّمه

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال، درک می‌کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژهٔ «خدا» یا معادل‌های آن در زبان‌های مختلف می‌فهمند، عبارت است از: موجودی که جهان را آفریده است. به دیگر سخن: خدا را به عنوان «آفریدگار» می‌شناسند و احیاناً معانی دیگری از قبیل پروردگار و معبود (کسی که شایستهٔ پرستش است) را مورد توجه قرار می‌دهند. در واقع خدا را به عنوان انجام‌دهندهٔ «کار» آفرینش و توابع آن می‌شناسند.

فلاسفه با توجه به اینکه این‌گونه مفاهیم، از مقام فعل الهی و بعضاً از افعال مخلوقان، مانند پرستیدن انتزاع می‌شود، کوشیده‌اند مفهومی را به کار بگیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید، بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب، مفهوم «واجب‌الوجود» را برگزیده‌اند؛ یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال‌ناپذیر است.

ولی این مفهوم هم یک مفهوم کلی و ذاتاً قابل اشتراک و صدق بر مصادیق متعدد می‌باشد. از این روی باید بهترین اسما و کلمات را اسم «اللّٰه» دانست که اسم خاص و به اصطلاح «عَلَم شخصی» است. و شاید این اسم شریف، نخست از طرف انبیا و پیشوایان دینی مطرح شده باشد.

اما برای دانستن معنای اسم خاص، شناختن «شخص مسمّیٰ» لازم است؛ شناختنی که در مورد محسوسات به وسیلهٔ ادراک حسی، و در غیر محسوسات، تنها از راه علم حضوری، حاصل می‌شود، و هنگامی که موجودی قابل درک

حسّی نباشد، راه شناختن شخص او منحصر به علم حضوری خواهد بود. و هر چند اثبات وجود چنین علمی مربوط به فلسفه است، اما خود این علم، از راه بحث‌های فلسفی به دست نمی‌آید، و آنچه از کاوش‌های عقلی و براهین فلسفی حاصل می‌شود، طبعاً مفاهیم کلی عقلی خواهد بود. و از اینجا نکتهٔ گزینش واژهٔ «واجب‌الوجود» از طرف حکمای الهی روشن می‌شود.

ما در ضمن درس‌های این بخش، دربارهٔ اینکه اساساً «اللّه» را تا چه اندازه و به چه وسیله می‌توان شناخت، بحثی خواهیم داشت، ولی موضوع این بخش را طبق سنت فلسفی و کلامی «خدا = واجب‌الوجود» قرار می‌دهیم.

علم خداشناسی و موضوع آن

علم خداشناسی شریف‌ترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است و تکامل حقیقی انسان بدون معرفت الهی ممکن نیست؛ زیرا چنان که در جای خودش به ثبوت رسیده است، کمال حقیقی انسان تنها در سایهٔ قرب الهی تحقق می‌یابد و بدیهی است که تقرب به خدای متعالی بدون معرفت او امکان نخواهد داشت.

و هرچند اثبات موضوع یک علم از مسائل آن علم به شمار نمی‌رود، و اگر موضوع علمی احتیاج به اثبات داشته باشد علی‌القاعده باید در علم دیگری که تقدم رتبی بر آن دارد به اثبات برسد، اما گاهی وجود موضوع علم به عنوان یکی از مبادی آن، در مقدمه مورد بحث قرار می‌گیرد. و از جمله، سنت بر این جاری شده که بحث از وجود خدای متعالی در خود علم الهی و معرفةالربوبیّة انجام بگیرد. از این روی با اینکه مباحث علت و معلول (مخصوصاً درس سی و هفتم)، ما را از بحث در این زمینه مستغنی می‌سازد، در عین حال به پیروی از سنت حکمای الهی این مبحث را مستقلاً در آغاز این بخش مطرح می‌کنیم.

ولی قبل از پرداختن به استدلال، دو نکته را یادآور می‌شویم: یکی آنکه عده‌ای از بزرگان فرموده‌اند که شناخت خدای متعال امری فطری و بی‌نیاز از استدلالات فلسفی است، و دیگری آنکه بعضی از فلاسفه تصریح کرده‌اند به اینکه اقامهٔ

برهان بر وجود خدای متعالی صحیح نیست[1]. بنابراین لازم است این دو موضوع را قبلاً مورد بررسی قرار دهیم.

فطری بودن شناخت خدا

واژهٔ «فطری» در موردی به کار می‌رود که چیزی مقتضای «فطرت» یعنی نوع آفرینشِ موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند: یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلّم ندارند، دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند. ویژگی سومی را نیز می‌توان بر آن‌ها افزود و آن اینکه: فطریاتِ هر نوعی از موجودات، در همهٔ افراد آن نوع یافت می‌شود، هرچند قابل ضعف و شدت باشند.

اموری که در مورد انسان به نام «فطری» نامیده می‌شود، به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم است: یکی شناخت‌هایی که لازمهٔ وجود انسان است، و دیگری میل‌ها و گرایش‌هایی که مقتضای آفرینش وی می‌باشد. ولی گاهی واژهٔ «فطری» در برابر واژهٔ «غریزی» به کار می‌رود و به ویژگی‌های نوع انسان، اختصاص داده می‌شود، بر خلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد.

در مورد خدای متعالی گاهی گفته می‌شود خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می‌گردد، و گاهی گفته می‌شود خداجویی و خداپرستی مقتضای فطرت اوست، که از قبیل قسم دوم به شمار می‌رود، و در اینجا سخن از شناخت خداست.

منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همهٔ انسان‌ها وجود دارد و شاید آیهٔ شریفهٔ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى»[2] اشاره به آن باشد. چنان که در درس چهل و نهم گفته شد، معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد،

---

۱. ر. ک: **الهیات شفا**، مقالهٔ ۸، ف ۴، و ***تعلیقات***، ص ۷۰.

۲. ر.ک: سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲.

مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش را خواهد داشت، هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.[۱]

این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و به وسیلهٔ عبادات و اعمال صالحه تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بیند، چنان که در دعای عرفه آمده است: «ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هوالمظهر لک؟!».

و گاهی منظور از شناخت فطری خدا، علم حصولی است. شناخت‌های حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می‌شوند، و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به نام «فطریات» نام‌گذاری شده‌اند، و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود، از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آن‌ها را درک کند و نیازی به براهین پیچیدهٔ فنی ندارد.

چنان که افراد درس‌نخوانده و تعلیم‌ندیده هم می‌توانند با استدلال‌های ساده پی به وجود خدای متعال ببرند.

حاصل آنکه: خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به خدای متعال، دارای درجاتی است که درجهٔ نازلهٔ آن در همهٔ مردم وجود دارد، هرچند مورد آگاهی کامل نباشد، و درجات عالیهٔ آن مخصوص مؤمنان کامل و اولیای خداست و هیچ درجه‌ای از آن به وسیلهٔ برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی‌شود؛ و اما به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال به دست می‌آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن، به معنای بی‌نیازی از برهان نیست. ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال از بدیهیّات یا فطریات منطقی است و ابداً احتیاجی به استدلال ندارد، چنین ادعایی قابل اثبات نیست.

---

۱. ر.ک: درس سیزدهم.

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

مطلب دیگری که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد، این است که آیا می‌توان برهان عقلی و منطقی بر وجود خدای متعالی اقامه کرد یا نه؟ در صورت اول، سخن بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن سینا مبنی بر اینکه اقامهٔ برهان بر وجود خدای متعالی صحیح نیست را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ و در صورت دوم، وجود خدای متعال را چگونه می‌توان اثبات کرد؟

پاسخ این است که بدون شک، علم حصولی به خدای متعال به وسیلهٔ برهان عقلی و فلسفی، ممکن است و همهٔ فلاسفه و متکلمین، و از جمله خود ابن سینا، براهین متعددی برای این مسئله اقامه کرده‌اند. ولی گاهی فلاسفه و منطقیّین واژهٔ «برهان» را به «برهان لمّی» اختصاص می‌دهند. بنابراین ممکن است منظور کسانی که اقامهٔ برهان بر وجود خدای متعال را صحیح ندانسته‌اند این باشد که برهان لمّی برای این مطلب وجود ندارد؛ زیرا برهان لمّی بر چیزی اقامه می‌شود که علت معلومی داشته باشد و از راه علم به علت، وجود معلول را اثبات کنند، ولی وجود خدای متعال، معلول علتی نیست تا بتوان از راه علم به علت، آن را اثبات کرد و شاهد این توجیه آن است که در کتاب **شفا** می‌گوید: «**و لا برهان علیه لانّه لا علّة له.**»

و ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال این باشد که هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین به دست می‌آید، عناوینی کلی از قبیل «واجب‌الوجود» و «**علةالعلل**» و مانند آن‌هاست، و چنان که در مقدّمهٔ درس، یادآور شدیم شناخت شخصی مجرّدات، جز از راه علم حضوری، امکان ندارد.

وجه سومی را نیز می‌توان ذکر کرد، و آن این است که مفاد براهینی که برای وجود خدای متعال اقامه می‌شود این است که آفریدگان، آفریدگاری دارند، یا

موجودات معلول، علّةالعللی دارند؛ یا موجودات ممکن‌الوجود، نیازمند به واجب‌الوجود هستند. پس این براهین، بالاصاله محمولاتی را برای مخلوقات اثبات می‌کنند، نه اینکه مستقیماً وجود خالق و واجب‌الوجود را اثبات نمایند. این توجیه، با سخن کسانی سازگارتر است که چنین تعبیر کرده‌اند: «**الواجب‌الوجود لا برهان علیه بالذات بل بالعرض**».

برهان لمّی و انّی

با توجه به توجیه اول، سؤالی مطرح می‌شود که اگر برهان لمّی بر وجود خدای متعال اقامه نمی‌شود، پس چگونه بعضی از براهین این مسئله «برهان لمّی» تلقی شده است؟ و آیا لمّی نبودن برهان، زیانی به اعتبار آن نمی‌زند؟

پاسخ وافی و مشروح به این سؤال، نیازمند به تحقیق دربارهٔ اقسام برهان است که پرداختن به آن، ما را از مقصدی که در این مبحث داریم دور می‌کند. آنچه به اختصار در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که اگر برهان لمّی را به صورت زیر تعریف کنیم، نه تنها در سایر مباحث فلسفی، بلکه برای وجود خدای متعال هم می‌توان برهان لمّی اقامه کرد، و آن این است:

برهان لمّی برهانی است که حد وسط آن، علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد، خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد، و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی.

طبق این تعریف، اگر حدّ وسط برهان، مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آن‌ها باشد، می‌توان آن را برهان لمّی تلقی کرد؛ زیرا به قول فلاسفه «علت احتیاج معلول به علت، امکان ماهوی یا فقر وجودی است»[1] پس اثبات واجب‌الوجود برای ممکنات، به وسیلهٔ چیزی انجام گرفته است که به حسب تحلیل عقلی، علت احتیاج آن‌ها به واجب‌الوجود می‌باشد.

---

۱. ر.ک: درس سی و دوم.

حاصل آنکه: هرچند ذات واجب‌الوجود معلول هیچ علتی نیست، اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب‌الوجود، معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آن‌هاست و چنان که اشاره شد مفاد براهین این مسئله هم همین است.

اما اگر کسی در برهان لمّی، شرط کند که حد وسط باید علت خارجی و حقیقی باشد، نه تنها در مورد واجب‌الوجود، بلکه در بیشتر مسائل فلسفی، چنین برهانی یافت نمی‌شود.

به هر حال، براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می‌شود، خواه برهان لمّی نامیده شود و خواه برهان انّی، از ارزش منطقی کافی برخوردار است، و «انّی» نامیدن آن ضرری به اعتبار و ارزش آن‌ها نمی‌زند، بلکه می‌توان گفت که هر برهان لمّی، متضمّن یک برهان انّی است که کبرای آن را «محال بودن انفکاک معلول از علت تامه» تشکیل می‌دهد (دقت شود).



۱. معنایی که عموم مردم از واژهٔ «خدا» می‌فهمند، صفت فعلی «آفریدگار» است.

۲. فلاسفه واژهٔ «واجب‌الوجود» را از این جهت برگزیده‌اند که دلالت بر ذات مقدس الهی نماید.

۳. «اللّه» عَلَم شخصی است که دلالت بر وجود عینی خدای متعال می‌کند، ولی شناختن معنای حقیقی اَعلام شخصی، متوقف بر شناخت عینی مسمی است، که راه آن در مورد مجردات منحصر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی حاصل نمی‌شود.

٤. موضوع علم خداشناسی، خدای متعال است و بحث دربارهٔ وجود وی از مبادی این علم به شمار می‌رود.

٥. برای فطری بودن شناخت خدا، دو معنا را می‌توان در نظر گرفت: یکی شناختِ حضوری که مرتبه‌ای از آن برای هر انسانی حاصل است، و دیگری شناخت حصولی قریب به بداهت که با استدلال ساده برای همه میسر است.

٦. ممکن است منظور کسانی که برهان بر واجب‌الوجود را نفی کرده‌اند، نفی برهان لمّی باشد.

۷. احتمال دیگر این است که منظور ایشان، نفی برهان بر وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد.

۸ احتمال سوم این است که منظورشان نفی برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خدای متعال باشد.

۹. برهان لمّی را به صورتی می‌توان تعریف کرد که در مورد خدای متعال هم قابلِ اقامه باشد و آن این است: برهانی که حد وسط آن علت عینی یا تحلیلی برای اتصاف موضوع به محمول باشد.

۱۰. انّی بودن برهانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس تشکیل می‌شود (برهان انّ مطلق)، ضرری به اعتبار آن نمی‌زند، بلکه می‌توان گفت که براهین لمّی هم متضمن چنین برهانی هستند.

پرسش

۱. معنایی که عموم مردم از واژهٔ «خدا» می‌فهمند چیست؟
۲. چرا فلاسفه واژهٔ «واجب‌الوجود» را انتخاب کرده‌اند؟
۳. امتیاز اسم شریف «اللّه» کدام است؟ و چرا این اسم موضوع مباحث فلسفی و کلامی دربارهٔ خدای متعال قرار نگرفته است؟
٤. موضوع علم خداشناسی چیست؟ و کجا اثبات می‌شود؟
۵. معنای واژهٔ «فطری» و ویژگی‌های امور فطری را شرح دهید.
٦. فطریات انسان کدام‌اند؟
۷. خداشناسی را به چه معنا می‌توان فطری دانست؟ و آیا لازمهٔ فطری بودن آن، بی‌نیازی از استدلال است؟
۸. نفی برهان از واجب‌الوجود به چه معنا صحیح است؟
۹. برهان لمّی به چه معنا درمورد واجب‌الوجود جاری، و به چه معنا جاری نیست؟
۱۰. آیا انّی بودن براهین فلسفی، نشانهٔ کم‌اعتباری آن‌هاست؟ چرا؟

درس شصت و دوم

اثبات واجب‌الوجود



شامل

مقدّمه

برهان اول [برهان امکان

برهان دوم [برهان شیخ‌الرئیس

برهان سوم [برهان صدرالمتألهین

مقدّمه

دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعال، اقامه شده فراوان و دارای اسلوب‌های گوناگونی است، به طور کلی می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد:

دستهٔ اول، دلایلی است که از راه مشاهدهٔ آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود، مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و همبستگی و تناسب پدیده‌ها، وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه، کشف و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد. این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسندکننده است، پاسخگوی همهٔ شبهات و وساوس نیست، و در واقع، بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفا می‌کند.

دستهٔ دوم، دلایلی است که از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی‌نیاز را اثبات می‌کند، مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی، نیازمندی ذاتی آن‌ها اثبات می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل، آفرینندهٔ بی‌نیاز، اثبات می‌گردد، یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک، و محال بودن تسلسل محرکات تا بی‌نهایت، وجود خدا به عنوان نخستین پدیدآورندهٔ حرکت در جهان، اثبات می‌شود، یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آن‌ها از فاعل‌های طبیعی و مادی، وجودِ علت هستی‌بخش و بی‌نیاز اثبات می‌گردد. این دلایل نیز کمابیش، نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می‌باشد.

دستهٔ سوم، دلایل فلسفی خالص است که از مقدّمات عقلی محض، تشکیل

می‌شود، مانند برهان امکان و برهان صدیقین. این دسته از براهین ویژگی‌های خاصی دارند: نخست آنکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند، دوم آنکه شبهات و وساوسی که در پیرامون دیگر دلایل مطرح می‌شود به این‌ها راه نمی‌یابد و به دیگر سخن، از اعتبار منطقی بیشتری برخوردار است، و سوم آنکه مقدمات این براهین کمابیش مورد حاجت در دیگر استدلالات نیز هست؛ مثلاً، هنگامی که ناظم و مدبر حکیم یا محدث یا محرک اول اثبات شد، باید برای بی‌نیازی ذاتی و واجب‌الوجود بودن او، از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دستهٔ سوم مورد استفاده قرار می‌گیرند.

و با این همه، سایر دلایل مزیتی دارند که دستهٔ سوم فاقد آن است، و آن عبارت است از اینکه براهین دستهٔ سوم تنها موجودی را به عنوان واجب‌الوجود اثبات می‌کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی، نیازمند به براهین دیگری است.

ما در اینجا تنها به ذکر بعضی از براهین دستهٔ سوم بسنده می‌کنیم و نخست به اثبات واجب‌الوجود و سپس به بیان صفات وی می‌پردازیم:

برهان اول

یکی از براهین معروف فلسفی برای اثبات واجب‌الوجود، برهانی است که به نام «برهان امکان» یا «برهان امکان و وجوب» نامیده می‌شود و از چهار مقدمه تشکیل می‌یابد:

۱. هیچ ممکن‌الوجودی ذاتاً ضرورت وجود ندارد، یعنی هنگامی که عقل ماهیتش را در نظر می‌گیرد، آن را نسبت به وجود و عدم یکسان می‌بیند و صرف نظر از وجود علت، ضرورتی برای وجود آن نمی‌بیند.

این مقدمه، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ زیرا محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و فرض ممکن‌الوجود بودن، عیناً فرض نداشتن ضرورتِ وجود است.

۲. هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد، یعنی تا هنگامی که همهٔ راه‌های عدم به روی آن، مسدود نشود به وجود نمی‌آید، و به قول فلاسفه «الشیء ما لم یجب لم یوجد». به دیگر سخن: موجود یا ذاتاً واجب‌الوجود است و خودبه‌خود ضرورت وجود دارد، و یا ممکن‌الوجود است، و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که علتی آن را «ایجاب» کند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند، یعنی به گونه‌ای شود که امکانِ عدم نداشته باشد. این مقدمه هم یقینی و غیر قابل تشکیک است.

۳. هنگامی که وصف ضرورت مقتضای ذات موجودی نبود، ناچار از ناحیهٔ موجود دیگری به آن می‌رسد، یعنی علت تامّه، وجود معلول را «ضروری بالغیر» می‌سازد.

این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید است؛ زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست: یا بالذات است و یا بالغیر، و هنگامی که بالذات نبود، ناچار بالغیر خواهد بود. پس وصف ضرورت هم که لازمهٔ هر وجودی است، اگر بالذات نباشد، ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می‌شود که آن را «علت» می‌نامند.

٤. دور و تسلسل در علل محال است. این مقدمه هم یقینی است و در درس سی و هفتم بیان گردید.

با توجه به این مقدّمات، برهان امکان به این صورت، تقریر می‌شود: موجودات جهان همگی با وصف ضرورت بالغیر موجود می‌شوند؛ زیرا از یک سوی ممکن‌الوجود هستند و ذاتاً وصف ضرورت را ندارند (مقدّمهٔ اول)، و از سوی دیگر، هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد (مقدّمهٔ دوم)، پس ناچار دارای ضرورت بالغیر می‌باشند و وجود هر یک از آن‌ها به وسیلهٔ علتی «ایجاب» می‌شود (مقدّمهٔ سوم).

اکنون اگر فرض کنیم که وجود آن‌ها به وسیلهٔ یکدیگر ضرورت می‌یابد، لازمه‌اش دور در علل است، و اگر فرض کنیم که سلسلهٔ علل تا بی‌نهایت پیش

می‌رود، لازمه‌اش تسلسل در علل است، و هر دوی آن‌ها باطل و محال می‌باشد (مقدمهٔ چهارم)، پس ناچار باید بپذیریم که در رأس سلسلهٔ علت‌ها موجودی است که خودبه‌خود ضرورت وجود دارد، یعنی «واجب‌الوجود» است.

این برهان را به صورت دیگری نیز می‌توان تقریر کرد که نیازی به مقدمهٔ چهارم (ابطال دور و تسلسل) نداشته باشد، و آن این است: مجموعهٔ ممکنات به هر صورت فرض شود، بدون وجود واجب‌الوجود بالذات ضرورتی در آن‌ها تحقق نمی‌یابد، و در نتیجه، هیچ یک از آن‌ها موجود نمی‌شود؛ زیرا هیچ کدام از آن‌ها خودبه‌خود دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن ضرورت یابد. و به دیگر سخن، ضرورت وجود در هر ممکن‌الوجودی ضرورت عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد، جایی برای ضرورت‌های عاریتی نخواهد بود.

نیز می‌توان آن را به صورت فشرده‌ای تقریر کرد که: موجود یا واجب‌الوجود بالذات است و یا واجب‌الوجود بالغیر، و هر واجب‌الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب‌الوجود بالذات می‌شود «کل ما بالغیر ینتهی الی ما بالذات»، پس واجب‌الوجود بالذات ثابت می‌شود.

برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب‌المأخذ به برهان اول که از سه مقدمه تشکیل می‌یابد:

۱. موجودات این جهان ممکن‌الوجود هستند و ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود ندارند؛ زیرا اگر یکی از آن‌ها واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت خواهد بود.

این مقدمه، نظیر مقدّمهٔ اول در برهان سابق است، با این فرق ظریف که در برهان سابق تکیه بر ضرورت وجود و نفی آن از ممکنات بود، و در اینجا تکیه بر خود وجود است.

۲. هر ممکن‌الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را به وجود بیاورد. این مقدمه، عبارت دیگری از نیازمندی هر معلولی به علت فاعلی

است که در مبحث علت و معلول به اثبات رسید و نظیر مقدمهٔ سوم در برهان سابق است با همان فرق که اشاره شد.

۳. دور و تسلسل در علل محال است. این مقدمه عیناً همان مقدمهٔ چهارم در برهان سابق است.

با توجه به این مقدّمات، برهان به این صورت تقریر می‌شود: هر یک از موجودات این جهان که علی‌الفرض ممکن‌الوجود هستند، نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و محال است که سلسلهٔ علل تا بی‌نهایت پیش رود یا رابطهٔ دور میان آن‌ها برقرار باشد، پس ناچار سلسلهٔ علل از جهت آغاز، به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند به علت نباشد، یعنی واجب‌الوجود باشد.

این برهان را شیخ‌الرئیس در اشارات به این صورت تقریر کرده است: «موجود یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود، اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت است، و اگر ممکن‌الوجود باشد، باید منتهی به واجب‌الوجود شود تا دور یا تسلسل لازم نیاید» و آن را متین‌ترین برهان‌ها دانسته و به نام «برهان صدیقین» نام‌گذاری کرده است.

امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آن‌ها ندارد، اساساً نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد، زیرا مقدمهٔ اول، به صورت فرض و تردید بیان شده است.

به دیگر سخن، جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می‌باشد و کسی می‌تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی‌ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقاً وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخنش را هم نپذیرد!

اما کسی که اصل وجود عینی را پذیرفت به او گفته می‌شود: وجود عینی، یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود، و فرض سومی ندارد. در صورت اول، وجود واجب ثابت است و در صورت دوم، ناچار باید وجود واجب‌الوجود هم

پذیرفته شود؛ زیرا ممکن‌الوجود، محتاج به علت است و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید سلسلهٔ علت‌ها منتهی به واجب‌الوجود گردد.

در این دو برهان چنان که، ملاحظه می‌شود تکیه بر روی «امکان» موجودات است که صفتی عقلی برای ماهیت آن‌ها می‌باشد، و از راه این صفت نیاز آن‌ها به واجب‌الوجود اثبات می‌شود و از این روی می‌توان آن‌ها را به یک معنا «برهان لمّی» تلقی کرد، چنان که در درس سابق توضیح داده شد. اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهوی قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبی ندارد. از این روی صدرالمتألهین برهان دیگری را اقامه فرموده که مزایای ویژهٔ خودش را دارد و آن را «برهان صدیقین» نامیده و برهان شیخ را «شبیه به برهان صدیقین» قلمداد کرده است.

برهان سوم

این برهان را صدرالمتألهین بر اساس اصول حکمت متعالیه که خود وی آن‌ها را بیان کرده است اقامه فرموده و آن را استوارترین براهین و شایستهٔ نام «برهان صدیقین» دانسته است.

این برهان به صورت‌های مختلفی تقریر شده، ولی به نظر می‌رسد که متین‌ترین آن‌ها همان تقریر خود وی می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می‌یابد:

۱. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، چنان که در درس بیست و هفتم به اثبات رسید.

۲. مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول، به گونه‌ای که وجود معلول، استقلالی از وجود علت هستی‌بخش ندارد.[1]

۳. ملاک نیاز معلول به علت، همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت

---

۱. ر.ک: درس سی‌ام.

به علت، و به عبارت دیگر: ضعف مرتبهٔ وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد، بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالی‌تری خواهد بود و هیچ گونه استقلالی از آن نخواهد داشت.[1]

با توجه به این مقدمات، می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدرالمتألهین به این صورت تقریر کرد:

مراتب وجود، به استثنا عالی‌ترین مرتبهٔ آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد، عین ربط و وابستگی است، و اگر آن مرتبهٔ اعلی تحقق نمی‌داشت، سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت؛ زیرا لازمهٔ فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبهٔ وجود، این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، درحالی‌که حیثیت وجودی آن‌ها عین ربط و فقر و نیازمندی است.

این برهان، علاوه بر اینکه از مزایای برهان شیخ برخوردار است، از چند جهت بر آن نیز برتری دارد:

یکی آنکه در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان ماهوی ذکری به میان نیامده است، و روشن است که چنین برهانی با اصالت وجود مناسب‌تر می‌باشد.

دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد، بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست.[2]

سوم آنکه به کمک همین برهان نه تنها وحدت، بلکه سایر صفات کمالیهٔ خدای متعال را نیز می‌توان اثبات کرد، چنان که در جای خودش اشاره خواهد شد.

---

۱. ر.ک: درس سی و سوم.

۲. ر.ک: درس سی و هفتم.

خلاصه

۱. دلایل وجود خدای متعال را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف) استدلال از آیات الهی و نشانه‌های علم و قدرت و حکمت وی در جهان، مانند دلیل‌های نظم و عنایت.

ب) استدلال از بعضی از صفات مخلوقات بر نیاز آن‌ها به آفریدگار، مانند دلیل‌های حدوث و حرکت.

ج) استدلال فلسفی خالص، مانند برهان امکان و برهان صدیقین.

۲. دو دستهٔ اول برای اثبات وجوب وجود و بی‌نیازی مطلق الهی، نیازمند به مقدمات براهین دستهٔ سوم می‌باشند.

۳. برهان امکان از چهار مقدمه تشکیل یافته و تقریر آن این است:

موجودات جهان ذاتاً ممکن‌الوجود هستند، ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمی‌یابد، دارای وجوب بالغیر می‌باشند و عللی که وجود آن‌ها را ایجاب می‌کند باید منتهی به «واجب‌الوجود بالذات» شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نیاید.

۴. تقریر دیگر آن این است که مجموعهٔ ممکنات به هر صورتی فرض شوند، دارای وجوب بالغیر هستند، پس باید ورای آن‌ها موجودی باشد که وجوب بالذات داشته باشد تا در سایهٔ او سایر موجودات واجب بالغیر شوند.

۵. تقریر فشردهٔ این برهان آن است که موجود خارجی یا واجب‌الوجود بالذات است و یا واجب‌الوجود بالغیر، و واجب‌الوجودهای بالغیر باید منتهی به واجب‌الوجود بالذات شوند، زیرا هر بالغیری محتاج به بالذات است.

۶. برهان دوم از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است: موجودات این جهان چون ممکن‌الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و سلسلهٔ علل باید منتهی به علتی شود که معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید.

۷. ابن سینا این برهان را به این صورت تقریر کرده است: موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، و وجود ممکن‌الوجود باید منتهی به واجب‌الوجود شود تا دور و تسلسل، لازم نیاید.

۸. این تقریر علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات، مانند حدوث و حرکت ندارد، نیازی به اثبات وجود مخلوق خاصی هم ندارد؛ زیرا نخستین مقدمهٔ آن به صورت فرض و تردید بیان شده است.

۹. برهان صدرالمتألهین نیز از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است: اگر در رأس سلسلهٔ مراتب وجود، موجود بی‌نیاز و بی‌نهایت کاملی نمی‌بود، سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت؛ زیرا سایر مراتب، عین ربط و تعلق هستند و اگر بدون مرتبهٔ اعلای وجود تحقق یابند، لازمه‌اش این است که غنی و بی‌نیاز از آن باشند.

۱۰. مهم‌ترین مزایای این برهان از این قرار است:

الف) با اصالت وجود مناسب‌تر است؛ زیرا در آن از مفاهیم ماهیت و امکان استفاده نشده است.

ب) نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد.

ج) وحدت و سایر صفات کمالیهٔ خدای متعالی هم به کمک آن اثبات می‌شود.

پرسش

۱. اقسام دلایل وجود خدا را بیان کنید و ویژگی هر کدام را شرح دهید.
۲. مقدمات برهان امکان را بیان کنید.
۳. این برهان را به چه صورت‌هایی می‌توان تقریر کرد؟
٤. مقدمات برهان دوم را بیان کنید.
۵. ابن سینا این برهان را چگونه تقریر کرده است؟
٦. تقریر وی چه امتیازی دارد؟
۷. برهان صدیقین طبق تقریر صدرالمتألهین از چه مقدماتی تشکیل شده، و تقریر آن چیست؟
۸. امتیازات این برهان را شرح دهید.



درس شصت و سوم

توحید

شامل

معانی توحید

توحید در وجوب وجود

نفی اجزا بالفعل

نفی اجزا بالقوّه

نفی اجزا تحلیلی

معانی توحید

توحید و یگانگی خدای متعال، اصطلاحات گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد که مهم‌ترین اصطلاحات فلسفی آن عبارت است از:

۱. توحید در وجوب وجود، یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی، واجب‌الوجود بالذات نیست.

۲. توحید به معنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است:

الف) عدم ترکیب از اجزا بالفعل.

ب) عدم ترکیب از اجزا بالقوه.

ج) عدم ترکیب از ماهیت و وجود.

۳. توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات، یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود، مانند صفات مادیات، از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح «زائد بر ذات» باشند، بلکه مصداق آن‌ها همان ذات مقدس الهی است و همگی آن‌ها عین یکدیگر و عین ذات می‌باشند.

٤. توحید در خالقیت و ربوبیت، یعنی خدای متعال شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد.

٥. توحید در فاعلیت حقیقی، یعنی هر تأثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند، نهایتاً مستند به خدای متعالی است و هیچ فاعلی استقلال در تأثیر ندارد «لا مؤثّر فی الوجود الاّ اللّه».

توحید در وجوب وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب‌الوجود، دلایلی اقامه کرده‌اند که متقن‌ترین آن‌ها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین (طبق تقریر صدرالمتألهین) تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است:

وجود دارای مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن امکان ندارد، یعنی دارای کمال بی‌نهایت است، و چنین موجودی قابل تعدد نیست و به اصطلاح، دارای «وحدت حقهٔ حقیقیه» می‌باشد. نتیجه آنکه وجود خدای متعال، قابل تعدد نیست.

مقدمهٔ اول این برهان، در واقع همان نتیجهٔ برهان صدیقین است؛ زیرا از برهان مزبور این نتیجه به دست آمد که سلسلهٔ مراتب وجود باید منتهی به مرتبه‌ای شود که عالی‌ترین و کامل‌ترین است و هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد، یعنی دارای کمال نامتناهی است.

و اما مقدمهٔ دوم با اندکی دقت روشن می‌شود؛ زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدّد داشته باشد، لازمه‌اش این است که هر کدام از آن‌ها فاقد کمالات عینی دیگری باشد، یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی باشد، در صورتی که طبق مقدمهٔ اول، کمالات واجب‌الوجود نامتناهی می‌باشد.

ممکن است توهم شود که لازمهٔ نامتناهی بودن کمالات واجب‌الوجود این است که مطلقاً هیچ موجود دیگری تحقق نیابد؛ زیرا تحقق هر موجود دیگری، به معنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است.

جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب‌الوجود هستند، شعاعی از کمالات وی می‌باشد و وجود آن‌ها تزاحمی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد. اما اگر واجب‌الوجود دیگری فرض شود، کمالات وجودی آن‌ها با یکدیگر تزاحم خواهند داشت؛ زیرا هر کدام از آن‌ها دارای کمالی اصیل و مستقل خواهد بود و هیچ کدام از آن‌ها شعاع و فرع دیگری نخواهد بود.

به دیگر سخن: هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تزاحم پیدا می‌کنند که در یک مرتبه از وجود فرض شوند، اما اگر یکی در طول دیگری باشد، مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی افاضه می‌کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد، اما فرض وجود دو واجب‌الوجود، با نامتناهی بودن کمالات آن‌ها منافات دارد.

و به عبارت سوم: فرض دو کمال عینی مستقل، با فرض نامتناهی بودن آن‌ها سازگار نیست، اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه‌ای از آن به شمار رود، منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد.

نفی اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی (العیاذ باللّه) مرکب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند، یا اینکه همهٔ اجزای مفروض، واجب‌الوجود هستند، و یا اینکه دست کم بعضی از آن‌ها ممکن‌الوجودند، اگر همهٔ آن‌ها واجب‌الوجود باشند و هیچ کدام نیازی به دیگری نداشته باشند، بازگشت این فرض به تعدّد واجب‌الوجود است که در بحث قبلی ابطال گردید، و اگر فرض شود که نیازمند به یکدیگرند، با فرض واجب‌الوجود بودن آن‌ها سازگار نخواهد بود، و اگر فرض شود که یکی از آن‌ها بی‌نیاز از دیگران است، واجب‌الوجود همان موجود بی‌نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض به عنوان ترکیبی از اجزای حقیقی واقعیتی نخواهد داشت، زیرا هر مرکب حقیقی نیازمند به اجزایش می‌باشد.

و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن ممکن‌الوجود باشد، ناچار جزء ممکن‌الوجود مفروض معلول خواهد بود. اکنون اگر فرض شود که معلول جزء دیگر باشد، معلوم می‌شود که آن دیگری در واقع واجب‌الوجود و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آن‌ها نادرست است و اگر فرض شود

که جزء ممکن‌الوجود، معلول واجب‌الوجود دیگری است، لازمه‌اش تعدّد واجب‌الوجود است که بطلان آن ثابت شد.

پس فرض ترکیب ذات واجب‌الوجود از اجزاء بالفعل، به هیچ وجه فرض صحیحی نخواهد بود.

نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی، این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه‌ای دارد و هیچ یک از اجزای آن فعلیت و تشخّص و مرز معیّنی ندارند. ولی عقلاً تجزیه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه‌ای انجام گیرد، موجود واحد مبدّل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آن‌ها دارای تشخّص و مرز معیّنی خواهد بود. اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند، معنایش این است که موجود مرکب از آن‌ها دارای امتدادات مکانی (طول و عرض و ضخامت) است، و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری به وجود بیاید، معنایش داشتن امتداد زمانی است، و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام می‌باشد، چنان که در جای خودش بیان شد.[1]

پس نفی اجزاء بالقوه، در واقع نفی جسمیت از خدای متعالی است و لازمهٔ آن نفی مکان و زمان نیز می‌باشد.

و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب‌الوجود، این است که همان‌گونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزا بالقوه باشد، عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر، و در نتیجه، قابل زوال خواهد بود، در صورتی که وجود واجب‌الوجود ضروری و غیر قابل زوال است.

دلیل دیگر این است که اجزاء بالقوه در هر موجودی از سنخ همان موجود است، چنان که اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آن‌ها می‌باشند. اکنون اگر

---

۱. ر.ک: درس چهل و یکم تا چهل و سوم.

فرض کنیم که واجب‌الوجود دارای اجزاء بالقوهٔ ممکن‌الوجودی باشد، لازمه‌اش این است که اجزاء با کل سنخیت نداشته باشند، و اگر فرض کنیم که اجزا مفروض هم واجب‌الوجود هستند، لازمه‌اش امکان تعدّد واجب‌الوجود است. از سوی دیگر، لازمه‌اش این است که واجب‌الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم به وجود می‌آیند فعلاً موجود نباشند، یعنی وجودشان ضروری نباشد، در صورتی که وجود واجب‌الوجود ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد.

نفی اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین مبحثی را تحت عنوان «نفی ماهیت از واجب‌الوجود» منعقد کرده و با چند دلیل آن را به اثبات رسانده‌اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن سود جسته‌اند. ساده‌ترین دلیل آن این است که حیثیت ماهیت، حیثیت عدم ابا از وجود و عدم است و چنین حیثیتی در ذات مقدس الهی راه ندارد. به دیگر سخن: ماهیت و امکان توأمان هستند و همان‌گونه که امکان به هیچ وجه در ذات الهی راه ندارد، ماهیت هم راهی به ساحت قدس الهی نخواهد داشت.

ولی بر اساس اصول حکمت متعالیه این مطلب را می‌توان به صورتی دیگر تبیین کرد که نتایج مهم‌تر و درخشان‌تری بر آن مترتب می‌شود، و آن این است که ماهیت اساساً از حدود وجودهای محدود انتزاع می‌شود و چنان که قبلاً گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می‌گردد، و چون وجود خدای متعال از هر گونه محدودیتی منزّه و مبرّی است، هیچ ماهیتی هم از آن انتزاع نمی‌شود.

به دیگر سخن: عقل تنها می‌تواند موجودات محدود را به دو حیثیتِ ماهیت و وجود تحلیل کند «کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیة و وجود». اما وجود خدای متعال وجود صِرف است و عقل نمی‌تواند هیچ ماهیتی را به آن نسبت دهد.

بدین ترتیب، بساطت به معنای دقیق‌تری نیز برای خدای متعالی ثابت می‌شود که لازمهٔ آن، نفی هر گونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی از ساحت

مقدس الهی است.

از جمله نتایجی که بر بساطت به معنای صرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال مترتب می‌شود، این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد. و به دیگر سخن: همهٔ صفات کمالیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت می‌شود، بدون اینکه اموری زائد بر ذات به شمار روند و در نتیجه، توحید صفاتی نیز اثبات می‌گردد.





۱. توحید در فلسفه به معانی زیر به کار می‌رود:

الف) توحید در وجوب وجود.

ب) بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحلیلی.

ج) نفی صفات زائد بر ذات.

د) نفی شریک در خلق و تدبیر.

ه) توحید در فاعلیت حقیقی و افاضهٔ وجود.

۲. دلیل وحدت واجب‌الوجود این است که وجود الهی بی‌نهایت کامل است و چنین وجودی تعدّدبردار نیست.

۳. بی‌نهایت بودن کمالات وجودی خدای متعال مستلزم نفی وجود از مخلوقات نیست؛ زیرا کمالات آن‌ها شعاعی از کمالات الهی است و هیچ استقلالی از خودشان ندارند.

٤. دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی این است که اگر اجزاء مفروض مستقل از یکدیگر باشند، لازمه‌اش تعدّد واجب است، و اگر نیازمند باشند، با وجوب وجود منافات دارد، و اگر جزئی از آن ممکن‌الوجود باشد، محتاج به واجب‌الوجود خواهد بود. پس اگر فرض شود که معلول جزء دیگر است، همان جزء دیگر در واقع واجب‌الوجود خواهد بود نه مرکب مفروض، و اگر معلول واجب‌الوجود دیگری باشد، لازمه‌اش شرک در وجوب وجود است.

۵. دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد، عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر، و در نتیجه قابل زوال خواهد بود، در صورتی که واجب‌الوجود زوال‌پذیر نیست.

٦. دلیل دیگر آنکه: اگر اجزا بالقوه ممکن‌الوجود باشند، لازمه‌اش این است که اجزا با کل سنخیتی نداشته باشند، و اگر واجب‌الوجود باشند، لازمه‌اش امکان تعدّد واجب، و

نیز امکان معدوم بودن آن‌ها قبل از تقسیم است.

۷. ماهیت با امکان مساوق است و از این روی واجب‌الوجود ماهیتی نخواهد داشت.

۸. ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود و چون وجود واجب نامحدود است، هیچ ماهیتی از آن انتزاع نمی‌شود.

۹. چون وجود واجب، صرف و نامتناهی است، فاقد هیچ کمالی نخواهد بود.

۱۰. چون وجود واجب، بسیط و از هر گونه ترکیبی مبرّی است، صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود.



پرسش

۱. معانی اصطلاحی توحید را بیان کنید.

۲. دلیل توحید در وجوب وجود را شرح دهید.

۳. چرا وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن وجود خدای متعال ندارد؟

۴. دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی چیست؟

۵. دلیل نفی اجزاء بالقوه را از ذات الهی بیان کنید.

۶. چه دلیلی بر نفی مکان و زمان از خدای متعال می‌توان اقامه کرد؟

۷. دلایل نفی ماهیت از واجب‌الوجود را بیان کنید.

۸. معنای صرافت وجود الهی چیست؟ و چه نتایجی بر آن مترتب می‌شود؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس شصت و چهارم

توحید افعالی

شامل

مقدّمه

توحید در خالقیت و ربوبیّت

توحید در افاضهٔ وجود

نفی جبر و تفویض

مقدّمه

در درس گذشته، توحید به معنای نفی شریک در وجوب وجود، و نیز به معنای نفی کثرت در درون ذات را بیان کردیم و ضمناً اشاره‌ای به نفی مغایرت صفات با ذات الهی نمودیم و توضیح آن در بحث صفات الهی خواهد آمد. اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکان شایع بوده و هست، شرک در خالقیت و به خصوص شرک در تدبیر جهان است و مباحث گذشته برای ابطال آن کافی نیست؛ زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب‌الوجودِ یگانه، تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آن‌ها ندارد و این امور به وسیلهٔ کسانی انجام می‌گیرد که خودشان واجب‌الوجود نیستند، اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل هستند و نیازی به خدای متعال ندارند. از این روی، لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت جداگانه مورد بحث قرار گیرد.

توحید در خالقیت و ربوبیت

فلاسفهٔ پیشین برای اثبات توحید در خالقیّت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و ادارهٔ جهان، به این صورت استدلال می‌کرده‌اند که: آفرینش، منحصر به آفرینش مستقیم و بی‌واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی‌واسطه می‌آفریند، افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند، و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آن‌ها مخلوق با

واسطهٔ خدای متعال به شمار می‌روند، و به تعبیر فلسفی: علتِ علت هم علت است و معلولِ معلول هم معلول. و در واقع، با اضافه کردن همین مقدمه به براهین اثبات واجب‌الوجود، معلولیت همهٔ جهان را نسبت به وی اثبات می‌کرده‌اند.

اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی‌بخش، این مطلب تبیین روشن‌تر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که: هرچند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است، اما همگی علت‌ها و معلول‌ها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ گونه استقلالی ندارند. از این روی خالقیت حقیقی و استقلالی، منحصر به خدای متعال است و همهٔ موجودات در همهٔ شئون خودشان و در همهٔ احوال و ازمنه، نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شئون هستی‌اش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری را انجام دهد.

و این، یکی از درخشان‌ترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفهٔ اسلامی است که به برکت اندیشهٔ تابناک صدرالمتألهین به جهان فلسفه ارائه گردید.

همچنین فلاسفه براهین دیگری را برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده‌اند که مبتنی بر مقدمات نظری متعددی است و برای جلوگیری از اطالهٔ سخن، از ذکر و بررسی آن‌ها صرف نظر می‌شود و تنها به برهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده: (لو کان فیهما آلهة الاّ اللّه لفسدتا) بسنده می‌کنیم.

این برهان به چند صورت تقریر شده است و ذیلاً تقریری را که روشن‌تر و به مفاد آیه نزدیک‌تر به نظر می‌رسد می‌آوریم:

این تقریر از دو مقدمه، تشکیل می‌شود:

۱. وجود هر معلولی وابسته به علت خودش می‌باشد، و به دیگر سخن: هر معلولی وجود خودش را با همهٔ شئون و متعلّقاتش از علت هستی‌بخش خودش

دریافت می‌دارد و اگر احتیاج به شروط و معدّاتی هم داشته باشد، می‌بایست وجود آن‌ها هم مستند به علت هستی‌بخش خودش باشد. بنابراین اگر دو یا چند علت هستی‌بخش در عرض هم فرض شوند، معلول هر یک از آن‌ها وابسته به علت خودش می‌باشد و هیچ گونه وابستگی به علت دیگر یا معلول‌های آن نخواهد داشت و بدین ترتیب، ارتباط و وابستگی میان معلول‌های آن‌ها به وجود نخواهد آمد.

۲. نظام این جهان مشهود (آسمان‌ها و زمین و پدیده‌های آن‌ها) نظام واحدی است که در آن پدیده‌های هم‌زمان و ناهم‌زمان با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند. اما ارتباط پدیده‌های هم‌زمان، همان تأثیر و تأثرات علّی و معلولی گوناگون در میان آن‌هاست که موجب تغییرات و دگرگونی‌هایی در آن‌ها می‌شود و به هیچ وجه قابل انکار نیست. و اما ارتباط بین پدیده‌های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده‌های گذشته، زمینهٔ پیدایش پدیده‌های کنونی را فراهم آورده‌اند، و پدیده‌های کنونی هم به نوبهٔ خود زمینهٔ پیدایش پدیده‌های آینده را فراهم می‌سازند. و اگر روابط علّی و اِعدادی از میان پدیده‌های جهان برداشته شود، جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیدهٔ دیگری هم به وجود نخواهد آمد. چنان که اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذایی بریده شود، دیگر نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینهٔ پیدایش انسان دیگر یا پدیدهٔ دیگری را فراهم سازد.

با ضمیمه کردن این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده است، آفریدهٔ یک آفریدگار می‌باشد و تحت تدبیر حکیمانهٔ یک پروردگار اداره می‌گردد؛ زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگری می‌بود، ارتباطی میان آفریدگان به وجود نمی‌آمد و نظام واحدی بر آن‌ها حکم‌فرما نمی‌شد، بلکه هر آفریده‌ای از طرف آفریدگار خودش به وجود می‌آمد و به کمک دیگر آفریدگانِ همان آفریدگار پرورش

می‌یافت، و در نتیجه نظام‌های متعدد و مستقلی به وجود می‌آمد و ارتباط و پیوندی بین آن‌ها برقرار نمی‌شد، در صورتی که نظام موجود در جهان، نظام واحد هم‌بسته‌ای است و پیوند بین پدیده‌های آن مشهود است.

در پایان، باید این نکته را خاطرنشان کنیم که خالقیت و ربوبیّت، انفکاک‌ناپذیرند و پرورش و تدبیر و ادارهٔ امور یک موجود، جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست؛ مثلاً، روزی دادن به انسان، چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست. و به دیگر سخن: این‌گونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از آفرینش آن‌ها ندارد. بنابراین با اثبات توحید در خالقیت، توحید در تدبیر امور و سایر شئون ربوبیت نیز ثابت می‌گردد.

توحید در افاضهٔ وجود

همچنین معنای دیگر توحید، انحصار تأثیر استقلالی و افاضهٔ وجود به ذات مقدس الهی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد و با توجه به برهانی که بر اساس اصول حکمت متعالیه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه شد، به خوبی اثبات می‌گردد. ولی در این زمینه کژاندیشی‌هایی وجود دارد که باید به آن‌ها توجه کرد و از سقوط در دره‌های افراط و تفریط، پرهیز نمود.

از یک سوی گروهی از متکلمین (اشاعره) به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات، به کلی سلب تأثیر از علل متوسطه نموده و اساساً منکر علیت و تأثیر برای آن‌ها شده‌اند و خدای متعال را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقد شده‌اند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیدهٔ معیّنی را به وجود بیاورد وگرنه اسباب و شرایط، هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارند.

و از سوی دیگر، گروه دیگری از متکلّمین (معتزله) به نوعی استقلال در تأثیر، به خصوص در مورد فاعل‌های اختیاری، قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح ندانسته‌اند؛ و این یکی از اصلی‌ترین اختلافات

بین این دو مکتب است.

اما فلاسفه، هرچند استناد با واسطهٔ همهٔ پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می‌دانستند، اما این استناد را تنها بر اساس علةالعلل بودن واجب‌الوجود توجیه می‌کردند، تا اینکه صدرالمتألهین تبیین صحیحی از رابطهٔ علیت به دست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعالی هستند، هیچ گونه استقلالی ندارند و اساساً افاضهٔ وجود به معنای دقیق کلمه، مختص به خدای متعال می‌باشد و سایر علت‌ها به منزلهٔ مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند، نقش وسایط را بین سرچشمهٔ اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفا می‌کنند. بنابراین معنای عبارت معروف «لا مؤثّر فی الوجود الاّ اللّه»، این خواهد بود که تأثیر استقلالی و افاضهٔ وجود مخصوص به خدای متعال است، و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات به صورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است، و در واقع این امور، نشان‌دهندهٔ مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به ذات مقدس الهی در نظر می‌گیرد، و از یک نظر می‌توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد؛ زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد.

نفی جبر و تفویض

یکی از شبهاتی که موجب این شده است که معتزله استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال نفی کنند، این است که گمان کرده‌اند در غیر این صورت باید ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم. و این فرض علاوه بر اینکه خلاف وجدان و بداهت است، جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر باقی نمی‌گذارد و همهٔ آن‌ها محتوای خودشان را از دست خواهند داد. و بدین ترتیب، مسئلهٔ جبر و تفویض در کلام اسلامی مطرح شده و

بحث‌های فراوانی از طرفین دربارهٔ آن انجام گرفته که بررسی همهٔ آن‌ها نیازمند به کتاب مستقلی است، و در اینجا در حدی که با مسئلهٔ مورد بحث ارتباط پیدا می‌کند به آن می‌پردازیم.

شبههٔ یادشده را به این صورت می‌توان تقریر کرد: هر فعل اختیاری، فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می‌دهد و محال است که فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به ارادهٔ هر دو باشد. اکنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار خودش بدانیم، جایی برای استناد آن‌ها به خدای متعال باقی نمی‌ماند، مگر از این نظر که خدا آفرینندهٔ انسان است و اگر او را نیافریده بود و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود، افعال اختیاری وی هم تحقق نمی‌یافت. ولی اگر آن‌ها را مستند به ارادهٔ الهی بدانیم، باید استناد آن‌ها را به ارادهٔ انسان، نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی‌اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم، و این همان جبر باطل و غیر قابل قبول است.

پاسخ این است که استناد فعل واحد به ارادهٔ دو فاعل در صورتی محال است که هر دو فاعل در عَرْض یکدیگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح، فاعل جانشینی باشند، اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشند، استناد فعل به هر دوی آن‌ها اشکالی ندارد. استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنا نیست که اصل وجودِ فاعل بی‌واسطه، مستند به فاعل با واسطه است، بلکه علاوه بر این، تمام شئون وجود او هم مستند به فاعل هستی‌بخش می‌باشد و حتی در انجام کارهای اختیاری‌اش هم بی‌نیاز از او نمی‌باشد و دمادم، وجود و همهٔ شئون وجودش را از او دریافت می‌دارد، و این است معنای صحیح «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین». و چنان که قبلاً یادآور شدیم فهم صحیح این معنا در سایهٔ درک صحیح رابطهٔ علیت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می‌شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدرالمتألهین به شمار می‌رود.



۱. فلاسفهٔ پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیّت، به این صورت استدلال کرده‌اند که خدای متعال علت بی‌واسطه برای نخستین معلول، و علت با واسطه برای سایر مخلوقات است و علت با واسطه هم علت به شمار می‌رود، پس خدای متعال آفریدگار همهٔ جهان می‌باشد که بعضی را بی‌واسطه و بعضی را با واسطه آفریده است.

۲. دلیل دوم این است که هیچ علتی به جز خدای متعال استقلال در وجود و ایجاد ندارد، پس خالقیت حقیقی و استقلالی مخصوص اوست.

۳. دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده می‌شود، نظام واحد هم‌بسته‌ای است، و اگر جهان دارای چند آفریدگار می‌بود، نظام‌های متعدد و مستقلی می‌داشت و مخلوقات یکی از خدایان، نیازی به خدای دیگر و آفریدگار او نمی‌داشت.

۴. ربوبیت و تدبیر آفریدگان، از روابط آن‌ها با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از وجود آن‌ها ندارد. از این روی با اثبات توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت و تدبیر جهان هم ثابت می‌شود.

۵. اشاعره رابطهٔ علیت بین مخلوقات را انکار کرده، همگی آن‌ها را بی‌واسطه مستند به خدای متعال انگاشته‌اند، و معتزله نوعی استقلال برای سایر فاعل‌ها، به ویژه فاعل‌های اختیاری قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را نفی کرده‌اند.

۶. فلاسفهٔ پیشین استناد پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال به عنوان علة‌العلل، اثبات می‌کرده‌اند.

۷. با توجه به تعلّقی بودن وجود معلول، توحید افعالی تبیین روشن‌تر و صحیح‌تری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضهٔ وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست.

۸. بیاناتی که در کتاب و سنت مبنی بر استناد همهٔ پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی وارد شده، ناظر به مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به خدای متعال در نظر می‌گیرد و در عین حال می‌توان آن‌ها را تعلیم مرحله به مرحله برای توحید افعالی تلقی کرد.

۹. شبههٔ قائلان به تفویض این است که هر فعل اختیاری مستند به ارادهٔ فاعل واحدی است و اگر افعال انسان مستند به ارادهٔ الهی باشد، نمی‌توان آن‌ها را مستند به ارادهٔ انسان دانست، و لازمه‌اش جبر باطل و غیر قابل قبول است.

۱۰. پاسخ این است که استناد یک فعل به دو اراده در صورتی محال است که تأثیر اراده‌ها در عرْض هم فرض شود، اما با توجه به اینکه انسان مانند دیگر مخلوقات استقلالی در وجود و شئون وجودش ندارد، افعال مستند به ارادهٔ او هم در مرتبهٔ بالاتری مستند به ارادهٔ الهی می‌باشد.



پرسش

۱. چرا اثبات توحید در وجوب وجود، برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت، کافی نیست؟

۲. دلایل توحید در خالقیت را بیان کنید.

۳. توحید در ربوبیت چگونه اثبات می‌شود؟

۴. نظر اشاعره و معتزله را دربارهٔ توحید افعالی بیان کنید.

۵. فلاسفه توحید افعالی را چگونه تبیین کرده‌اند؟

۶. توحید افعالی در متون دینی چگونه بیان شده است؟

۷. شبههٔ معتزله در مورد استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را بیان کنید.

۸. پاسخ صحیح این شبهه چیست؟

درس شصت و پنجم

صفات الهی

شامل

مقدّمه

حدود شناخت خدا

نقش عقل در شناخت خدا

صفات ثبوتیّه و سلبیّه

صفات ذاتیّه و فعلیّه

مقدّمه

دربارهٔ حدّ توانایی انسان بر شناخت خدای متعال و صفاتی که می‌توان به ذات الهی نسبت داد، گرایش‌های مختلفی وجود دارد که بعضی در طرف افراط، و برخی در طرف تفریط قرار می‌گیرد؛ مثلاً، بعضی به استناد پاره‌ای از آیات و روایات متشابه، صفات و افعال موجودات مادی، مانند غم و شادی و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نیز به خدای متعال نسبت داده‌اند که اصطلاحاً «مجسمه= قائلان به صفات جسمانی» و «مشبّهه= تشبیه‌کنندگان خدا به مخلوقات» نامیده شده‌اند. و بعضی دیگر مطلقاً قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خدای متعال نفی کرده‌اند و به دسته‌ای دیگر از آیات و روایات تمسّک نموده‌اند، و برای صفات و افعالی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود، معانی سلبی در نظر گرفته‌اند و مثلاً علم را به نفی جهل و قدرت را به سلب عجز تأویل کرده‌اند. و حتی بعضی تصریح کرده‌اند که نسبت دادن «وجود» هم به خدای متعال، معنایی جز نفی عدم ندارد!

در این میان، گرایش سومی وجود دارد که راهی را میان تشبیه افراطی و تنزیه تفریطی برمی‌گزیند. و این گرایش، موافق عقل و مورد تأیید پیشوایان معصوم (علیهم الصلاة و السلام) است. و اینک به توضیحی پیرامون این گرایش می‌پردازیم:

حدود شناخت خدا

قبلاً گفته شد که معرفت خدای متعال به دو قسم تقسیم می‌شود: معرفت حضوری و شهودی، و معرفت حصولی و عقلانی. اما معرفت حضوری دارای مراتب متفاوتی است و مرتبهٔ نازلهٔ آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب، قوت می‌یابد تا برسد به مرتبهٔ معرفت اولیای خدا که او را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز با چشم دل می‌بینند. ولی به هر حال، معرفت حضوری هر عارفی به اندازهٔ ارتباط وجودی و قلبی او با خدای متعال است و هیچ گاه هیچ کس نمی‌تواند احاطه بر ذات الهی پیدا کند و او را آنچنان که خودش می‌شناسد بشناسد، و دلیل آن روشن است؛ زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبهٔ وجودی، متناهی است، هرچند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شئون وجودی، نامتناهی باشد، و احاطهٔ متناهی بر نامتناهی محال است.

و اما معرفت حصولی و عقلانی به وسیلهٔ مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود، و مرتبهٔ آن تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است، و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی قابل تکامل می‌باشد و در عین حال، صفای نفس و تزکیهٔ قلب و تهذیب اخلاق و وارستگی از آلودگی‌های مادی و حیوانی، نقش مهمی را در تعالی آن ایفا می‌کند. و به هر حال، همهٔ تکامل‌های معنوی و عقلانی در گرو توفیق الهی است.

نقش عقل در شناخت خدا

بدون تردید، ابزار کار عقلْ مفاهیم ذهنی است و اساساً عقل، همان نیروی درک‌کنندهٔ مفاهیم کلی است. مفاهیم عقلی چنان که در بخش شناخت‌شناسی گذشت، به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: یک دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اُولی که به طور خودکار از مدرکات جزئی و شخصی انتزاع می‌شود و از حدود

وجودی آن‌ها حکایت می‌کند، و یک دسته مفاهیمی است که با فعالیت خود عقل به دست می‌آید و هرچند از نوعی ادراک شخصی و حضوری مایه می‌گیرد، ولی در چارچوبهٔ حدود آن محدود نمی‌گردد و قابل توسعه و تضییق می‌باشد.

همهٔ شناخت‌های عقلانی دربارهٔ وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین دربارهٔ ماوراء طبیعت، به کمک این مفاهیم حاصل می‌شود، چنان که مفاهیم عدمی و سلبی هم از همین قبیل می‌باشد.

با توجه به این نکته، روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی که نشانگرِ محدودیت‌های موجودات امکانی هستند، قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار، و از شوائب نقص و امکان بر کنار باشند، می‌توانند وسیله‌ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند، چنان که مفاهیم واجب‌الوجود و خالق و رب و سایر اسماء حسنای الهی از همین قبیل‌اند. ولی باید توجه داشت که ا[illegible] مفاهیم نوعاً «مشکّک» و دارای مصادیق مختلف هستند و مصداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصادیق تفاوت دارد؛ تفاوتی که به هیچ وجه قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست، زیرا تفاوتی است بین متناهی و نامتناهی.

و به همین جهت، پیشوایان معصوم (علیهم‌الصلاة والسلام) در مقام تعلیم صفات خدای متعال، این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقان به کار می‌برده‌اند و مثلاً می‌فرموده‌اند: «عالمٌ لا کعلمنا، قادرٌ لا کقدرتنا» و همین است معنای کلام خدای متعال: «لیس کمثله شیء».

صفات ثبوتیه و سلبیه

مفاهیم را به طور کلی می‌توان به مفاهیم ثبوتی و مفاهیم سلبی تقسیم کرد. مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود با حیثیت محدودیت و نقص آن‌ها حکایت می‌کنند، به گونه‌ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آن‌ها صرف نظر شود به مفاهیم دیگری تبدیل می‌شوند، مانند همهٔ مفاهیم ماهوی و یک دسته از

مفاهیم غیر ماهوی که نشانگر ضعف مرتبهٔ وجود و نقص و محدودیت آن است، نظیر مفاهیم قوه و استعداد. بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی‌توان برای خدای متعال اثبات کرد، ولی سلب آن‌ها را می‌توان به عنوان صفات سلبیه قلمداد کرد، مانند سلب شریک و ترکیب و جسمیت و زمان و مکان.

یک دستهٔ دیگر از مفاهیم ثبوتی، از کمالات وجود حکایت می‌کنند و متضمّن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند، گو اینکه ممکن است بر مصادیق محدودی هم اطلاق شوند، مانند مفهوم علم و قدرت و حیات. این گونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می‌توان به عنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت داد و سلب آن‌ها صحیح نخواهد بود؛ زیرا لازمه‌اش سلب کمال از موجود بی‌نهایت کامل است.

بنابراین، همهٔ مفاهیمی را که حکایت از کمالات وجودی می‌نمایند و متضمّن معنای نقص و محدودیتی نیستند، می‌توان به عنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد و همچنین سلب همهٔ مفاهیمی را که متضمّن نوعی نقص و محدودیت هستند می‌توان از صفات سلبیهٔ واجب‌الوجود به شمار آورد، و اگر تأکیدی بر عدم استعمال اسما جعلی در مورد خدای متعالی شده، به این جهت است که مبادا مفاهیمی به کار گرفته شود که متضمّن معنای نقص و محدودیت باشد.

و اما کسانی که صفات ثبوتیهٔ خدای متعال را هم به معنای سلبی تأویل کرده‌اند، پنداشته‌اند که بدین وسیله می‌توانند به تنزیه مطلق دست یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم به کار می‌رود، به خدای متعال خودداری کنند، در صورتی که اولاً، سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملتزم به اثبات نقیض دیگر نشوند، می‌بایست ارتفاع نقیضین را تجویز کنند، و ثانیاً هنگامی که مثلاً علم تأویل به نفی جهل می‌شود، در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می‌گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن (علم) ممکن نیست، پس بایستی در رتبهٔ مقدم، علم را اثبات کرده باشند.

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود، یا مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود، مانند علم و قدرت و حیات، و یا مفاهیمی است که عقل از مقایسهٔ بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطهٔ وجودی انتزاع می‌کند، مانند خالقیت و ربوبیت. دستهٔ اول را صفات ذاتیه، و دستهٔ دوم را صفات فعلیه می‌نامند. و گاهی نیز صفات ذاتیه را به این صورت تعریف می‌کنند: «صفاتی که از مقام ذات انتزاع می‌شود» و صفات فعلیه را به این صورت: «صفاتی که از مقام فعل انتزاع می‌شود».

نسبت دادن صفات ذاتیه به خدای متعال بدین معنا نیست که غیر از ذات الهی امر دیگری در درون ذات یا بیرون از آن وجود دارد، به گونه‌ای که بتوان ذات را جدای از آن‌ها و فاقد آن‌ها در نظر گرفت، آنچنان که مثلاً در مورد مادیات می‌توان آن‌ها را فاقد رنگ و بوی و شکل خاص تصور کرد. به دیگر سخن: صفات الهی اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نیستند، بلکه عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی، مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبهٔ آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند؛ زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، واجد همهٔ کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد. و به عبارت سوم: صفات ذاتیهٔ واجب‌الوجود مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می‌شوند، بدون اینکه نشانهٔ هیچ گونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند. و گاهی از این حقیقت این‌گونه تعبیر می‌شود که «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، چنان که از امیر مؤمنان علی علیه‌السلام نقل شده است.

در این زمینه، دو گرایش افراطی و تفریطی نیز وجود دارد: از یک سوی، اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، نا آفریده پنداشته قائل به «قدماء ثمانیه» شده‌اند، و از سوی دیگر، معتزلهٔ قائل به نفی صفات شده، اسناد آن‌ها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند.

ولی لازمهٔ قول اول این است که یا (العیاذ باللّه) شرک در وجوب وجود را بپذیرند و یا اینکه قائل به وجود موجوداتی شوند که نه واجب‌الوجود هستند و نه ممکن‌الوجود!

چنان که لازمهٔ قول دوم این است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی باشد، مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسایی تعبیر کنیم و منظور ایشان را نفی صفات زائد بر ذات بدانیم.

همچنین نسبت دادن صفات فعلیه، به خدای متعال بدین معنا نیست که غیر از وجود او و وجود مخلوقاتش، امر عینی دیگری به نام صفت فعلی تحقق می‌یابد و خدای متعال به آن موصوف می‌گردد، بلکه همهٔ این صفات، مفاهیمی است اضافی که عقل از مقایسهٔ خاصی بین وجود خدای متعالی و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند؛ مثلاً، هنگامی که وابستگی وجود مخلوقات را به خدای متعال در نظر می‌گیرد، مفاهیم خالق و فاطر و مبدع را با عنایت‌های خاصی انتزاع می‌کند.

بنابراین ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آن‌ها می‌بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت، و به دیگر سخن: قوام این صفات به «اضافه» و لحاظ رابطهٔ بین خدا و خلق است؛ اضافه‌ای که قائم به طرفین می‌باشد و با نفی یکی از طرفین موردی نخواهد داشت، و از این روی گاهی این صفات را «صفات اضافیه» می‌نامند.

حاصل آنکه: صفات فعلیه را نمی‌توان عین ذات الهی دانست، چنان که نمی‌توان برای آن‌ها ما بازاء عینی خاصی در نظر گرفت.

نکتهٔ شایان توجه این است که پدیده‌های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند، و این حدود و قیود، در اضافه و رابطه‌ای که بین آن‌ها و خدای متعال در نظر گرفته می‌شود تأثیر می‌گذارد و در نتیجه، افعال متعلق به آن‌ها هم به یک معنا مقید به زمان و مکان می‌گردد؛ مثلاً، گفته می‌شود که خدای متعال فلان موجودی را در فلان زمان و فلان مکان آفرید. اما این حدود و قیود، در

واقع به مخلوقات باز می‌گردد و ظرف تحقق مخلوق و شئون آن به شمار می‌رود، نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد.

به دیگر سخن: افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی، دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت انتساب به مخلوقات، و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود، و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال، و از این نظر منسلخ از زمان و مکان می‌باشد؛ و این نکته‌ای است در خور دقت فراوان، و کلید حل بسیاری از مشکلات.

نکتهٔ دیگر آنکه: اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشأ آن‌ها در نظر بگیریم و مثلاً خالق را به معنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد (کون‌الواجب بحیث یخلق اذا شاء) معنا کنیم، نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است، در این صورت بازگشت آن‌ها به صفات ذاتیه خواهد بود.





۱. در مورد شناختن صفات خدای متعالی سه گرایش وجود دارد:
یکی گرایش تشبیه، و دیگری گرایش تعطیل، و سومی گرایش میانه که مورد تأیید عقل و نقل است.

۲. معرفت حضوری به خدای متعال دارای درجات متفاوتی است، ولی عالی‌ترین درجه‌ای هم که برای مخلوقات حاصل می‌شود، به معنای احاطه بر ذات الهی نیست.

۳. معرفت حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجریدشده از خصوصیات نقص و امکان حاصل می‌شود.

٤. همهٔ مفاهیم ماهوی و آن دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان‌دهندهٔ نوعی نقص و محدودیت در موجودات هستند، قابل اطلاق بر خدای متعال نیست.

۵. صفات ثبوتیهٔ الهی عبارت است از مفاهیمی که دلالت بر کمال وجود می‌کند و متضمن هیچ معنای عدمی و امکانی نیست.

٦. صفات سلبیهٔ الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد.

۷. بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبیه صحیح نیست؛ زیرا اولاً، سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است، و ثانیاً، سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند، مستلزم اثبات مقابل آن‌ها، مانند علم و قدرت در مرتبهٔ مقدم است.

۸. صفات ذاتیه عبارت است از مفاهیمی که از ذات الهی با توجه به نوعی کمال وجودی انتزاع می‌شود، مانند علم و قدرت و حیات.

۹. صفات فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسهٔ خدای متعال با مخلوقاتش انتزاع می‌شود، مانند خالقیت و ربوبیت.

۱۰. اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال به معنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست، بلکه همهٔ آن‌ها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می‌شود، و به عبارت دیگر: صفات ذاتیه عین ذات الهی است.

۱۱. اشاعره صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات و ناآفریده می‌دانند و قائل به «قدماء ثمانیه» شده‌اند.

۱۲. این قول، یا مستلزم تعدّد واجب‌الوجود و یا مستلزم اثبات موجوداتی است که نه واجب‌الوجود هستند و نه ممکن‌الوجود.

۱۳. معتزله قائل به نفی صفات شده‌اند و اسناد صفات ذاتیه را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند.

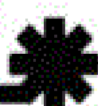
۱۴. لازمهٔ قول ایشان این است که ذات الهی فاقد کمالات باشد، مگر اینکه آن را حمل بر «نفی صفات زائد بر ذات» نماییم.

۱۵. در مورد صفات فعلیه هم غیر از ذات الهی و مخلوقات، امور عینی دیگری که ما بازاء این صفات شمرده شوند وجود ندارد. به عبارت دیگر: این صفات نه عین ذات الهی هستند و نه حاکی از امور عینی دیگر.

۱۶. چون قوام صفات فعلیه به اضافهٔ بین خالق و مخلوق است، بدون در نظر گرفتن یکی از طرفین اضافه انتزاع نمی‌شود.

۱۷. افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی، از نظر انتساب به این متعلقات دارای قیود زمانی و مکانی و از نظر انتساب به خدای متعال، منسلخ از این قیود است.

۱۸. اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشأ ذاتی آن‌ها در نظر بگیریم، بازگشتِ آن‌ها به صفات ذاتیه است، مانند اینکه خالق را به معنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد در نظر بگیریم.



پرسش

۱. در مورد شناخت خدا چه گرایش‌هایی وجود دارد؟ و کدام یک از آن‌ها صحیح است؟

۲. آیا کسی می‌تواند خدا را آنچنان که خودش می‌شناسد بشناسد؟ چرا؟

۳. رشد معرفت عقلانی به خدای متعال چگونه امکان‌پذیر است؟

۴. عقل، خدای متعال را به چه وسیله‌ای می‌شناسد؟

۵. چه مفاهیمی می‌تواند وسیلهٔ شناخت خدا قرار بگیرد؟ و این مفاهیم چگونه به دست می‌آیند؟

۶. چرا مفاهیم ماهوی قابل اطلاق برای خدای متعال نیست؟

۷. آیا همهٔ مفاهیم غیر ماهوی قابل اطلاق بر خدای متعال هست؟ چرا؟

۸. صفات ثبوتیه را تعریف کنید.

۹. صفات سلبیه کدام‌اند؟

۱۰. آیا می‌توان صفات ثبوتیه را به معانی سلبیه برگرداند؟ چرا؟

۱۱. صفات ذاتیه را تعریف کنید.

۱۲. ما بازاء صفات ذاتیه چیست؟

۱۳. صفات فعلیه را تعریف، و فرق بین آن‌ها با صفات ذاتیه را بیان کنید.

۱۴. قول اشاعره را در زمینهٔ صفات ذاتیه بیان و نقادی کنید.

۱۵. قول معتزله را در این زمینه بیان و نقادی کنید.

۱۶. ما بازاء صفات فعلیه چیست؟ و آیا می‌توان صفات فعلیه را عین ذات الهی دانست یا نه؟ چرا؟

۱۷. تقیّد افعال و صفات فعلیه الهی به قیود زمانی و غیره به چه معناست؟

۱۸. چگونه می‌توان صفات فعلیه را به صفات ذاتیه برگرداند؟



درس شصت و ششم

صفات ذاتیّه



شامل

مقدّمه

حیات

علم

علم به ذات

علم به مخلوقات

قدرت

مقدّمه

چنان که در درس سابق اشاره شد، مفاهیمی که حکایت از کمالات وجودی می‌کنند و دلالتی بر هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند، قابل اطلاق بر ذات مقدس الهی هستند و همهٔ آن‌ها را می‌توان از صفات ذاتیهٔ الهی به شمار آورد، مانند نور و بها و جمال و کمال و حب و بهجت و دیگر اسما و صفاتی که در آیات کریمهٔ قرآن یا روایات شریفه یا ادعیهٔ حضرات معصومین (ع) وارد شده است و ناظر به مقام فعل نیست.

ولی آنچه معمولاً به عنوان صفات ذاتیه ذکر می‌شود، حیات و علم و قدرت است و اکثر متکلمین صفات دیگری مانند سمیع و بصیر و مرید و متکلم را اضافه کرده‌اند و بحث‌هایی دربارهٔ اینکه آیا این مفاهیم از صفات ذاتیه هستند یا از صفات فعلیه واقع شده است که بررسی همهٔ آن‌ها به درازا می‌کشد. از این روی در اینجا بحثی را دربارهٔ صفات ذاتیهٔ سه‌گانه مطرح می‌کنیم و سپس به بحث دربارهٔ سایر صفات مشهور می‌پردازیم.

حیات

موجوداتی که مورد شناسایی انسان قرار می‌گیرند، به دو دستهٔ کلی جاندار و بی‌جان قابل تقسیم هستند. موجودات جاندار که با شعور و حرکت ارادی شناخته می‌شوند، متصف به صفتی به نام «حیات» می‌گردند و به همین مناسبت در زبان عربی، کلمهٔ «حیوان» بر موجودات جاندار اطلاق می‌شود. ولی با دقت

روشن می‌گردد که صفت حیات برای موجودات مادی، از قبیل «وصف به حال متعلق» است، و در واقع حیات وصفی ذاتی برای جان آن‌هاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می‌شود.

بعد از آنکه دانستیم که نفس حیوانی مرتبه‌ای از تجرّد را دارد (هرچند تجرّد مثالی باشد)، نتیجه می‌گیریم که حیات ملازم با تجرّد است، بلکه تعبیر گویاتری از آن می‌باشد؛ زیرا «تجرّد» چنان که قبلاً اشاره کردیم مفهومی سلبی است.

به دیگر سخن: همچنان که امتداد، خاصیت ذاتی اجسام می‌باشد، حیات هم از خواص ذاتی موجودات مجرّد به شمار می‌رود و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند مجرد می‌باشند.

بنابراین، مفهوم حیات، دلالت بر کمال وجودی می‌کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلّق به ماده هم ندارند می‌باشد. و از این روی همهٔ مجرّدات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبهٔ حیات، مخصوص ذات مقدس الهی است. پس با توجه به مجرّد بودن ذات الهی، نیاز به برهان دیگری برای اثبات حیات به عنوان صفات ذاتی برای خدای متعال نداریم.

در اینجا باید چند نکته را خاطرنشان کنیم:

یکی آنکه گاهی حیات و زندگی به معنای دیگری به کار می‌رود که شامل نباتات هم می‌شود، ولی این معنا مشتمل بر جهت نقص است؛ زیرا لازمهٔ آن رشد و نموّ و تولید مثل است که از خواص مادیات می‌باشد و چنین معنایی در این مبحث منظور نیست.

دیگری آنکه هرچند حیات به معنای مورد نظر در این مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است، ولی این تلازم به معنای تساوی مفهومی نیست و بهترین شاهدش این است که حیات، مفهومی نفسی و فاقد هر گونه اضافه‌ای است، به خلاف سایر مفاهیم یادشده که اضافه‌ای به متعلّق خودشان (معلوم و مراد و مقدورٌعلیه) دارند و از مفاهیم ذات‌الاضافه به شمار می‌روند. بنابراین اگر حیات

به علم و قدرت و اراده تعریف شود، تعریفی به لوازم خواهد بود.

نکتهٔ سوم آنکه ممکن است حیات خدای متعال را از این راه نیز اثبات کرد که حیات یکی از کمالات وجودی مخلوقات است و محال است که علت هستی‌بخش فاقد کمالی باشد که به مخلوقاتش افاضه می‌فرماید، بلکه باید ضرورتاً آن را به صورت کامل‌تری داشته باشد. نیز بعد از آنکه علم و قدرت برای خدای متعال ثابت شد. ملزوم آن‌ها که حیات است ثابت می‌شود.

علم

بحث دربارهٔ علم خدای متعال یکی از دشوارترین مباحث فلسفهٔ الهی است. و به همین جهت است که فلاسفه و متکلمین اختلافات زیادی در این مبحث دارند که در کتب مفصل کلامی و فلسفی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است؛ مثلاً، بعضی از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند، و بعضی علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورت‌هایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند، و بعضی دیگر علم به مخلوقات را عین وجود آن‌ها دانسته‌اند. و از متکلمین نیز اقوال مختلف و بعضاً عجیبی نقل شده است، تا آنجا که بعضی از ایشان منکر علم الهی به ذات مقدس خودش شده‌اند! و حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد، هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همهٔ مخلوقات، اعم از مجرد و مادی.

علم به ذات

کسی که تجرّد و عدم مادیت ذات الهی را شناخته باشد، به آسانی می‌تواند درک کند که ذات مقدسش عین علم به خویش است، چنان که در هر موجود مجرد مستقل (= غیر عرض) چنین است.

و اگر کسی در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردی شک داشته باشد، در مورد خدای متعال می‌توان برای وی چنین استدلال کرد: علم به ذات یکی از

کمالات وجودی است که در بعضی از موجودات مانند انسان یافت می‌شود و خدای متعال همهٔ کمالات وجودی را به طور نامتناهی دارد، پس این کمال را هم در بالاترین مرتبه‌اش خواهد داشت.

به هر حال، اثبات علم الهی به ذات مقدسش بر اساس مبانی حکمت متعالیه کار آسانی است.

علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصاً قبل از پیدایش آن‌ها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست، و در اینجاست که اقوال و آرای گوناگونی وجود دارد و مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱. قول پیروان مشائین مبنی بر اینکه علم به مخلوقات به وسیلهٔ صورت‌های عقلی است که از لوازم ذات الهی می‌باشند.

این قول اشکالات قابل ملاحظه‌ای دارد، زیرا اگر این صورت‌ها عین ذات الهی فرض شوند، لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است، و اگر خارج از ذات فرض شوند ـ چنان که از تعبیر «لوازم ذات» برمی‌آید ـ ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورت‌های علمی، علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود این صورت‌ها را هم بدون علم آفریده باشد!

افزون بر این، علمی که به واسطهٔ صورت‌های عقلی حاصل می‌شود، علمی حصولی خواهد بود و لازمهٔ اثبات چنین علمی برای خدای متعال، اثبات ذهن در ذات الهی است، در صورتی که ذهن و علم حصولی، ویژهٔ نفوس متعلق به ماده می‌باشد.

۲. قول اشراقیین مبنی بر اینکه علم الهی به مخلوقات، عین وجود آن‌هاست و نسبت مخلوقات به ذات الهی، نظیر نسبت صورت‌های ذهنی به نفس است که وجود آن‌ها عین علم می‌باشد.

این قول هرچند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست، ولی در اشکال نفی کشف تفصیلی در مقام ذات، با قول قبلی شریک است.

۳. قول صدرالمتألهین مبنی بر اینکه علم به ذات عینی علم حضوری به مخلوقات است. مهم‌ترین اصل برای تبیین این قول همان اصل تشکیک خاص در وجود می‌باشد که بر اساس آن، وجود معلول شعاع و جلوه‌ای از وجود علت به شمار می‌رود و علت هستی‌بخش در ذات خود، دارای کمالات معلولاتش هست، پس حضور ذات برای خودش عین حضور آن‌ها خواهد بود.

اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلق نمی‌گیرد و همان گونه که تجرّد، شرط وجود عالم است، شرط معلوم بالذات هم می‌باشد. ولی چنان که در درس چهل و نهم اشاره شد، غیبوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر، منافاتی با حضور همهٔ آن‌ها نسبت به علت هستی‌بخش ندارد.[1] بنابراین، خدای متعال علم حضوری به همهٔ مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد، علمی که عین ذات مقدسش می‌باشد.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی، به هیچ وجه زمان و مکان راه ندارند و وجود مقدس الهی بر همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها احاطه دارد، و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است. بنابراین همچنان که تقدم وجود او را بر مخلوقات نمی‌توان از قبیل تقدم زمانی دانست، همچنین تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمی‌توان تقدم زمانی شمرد، بلکه منظور از تقدم علم او، تقدم سرمدی است، چنان که وجود و علم سایر مجردات نسبت به جهان مادی، تقدم دهری دارد.[2]

قدرت

موجودی که فاقد کمال خاصی باشد نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد، و به

۱. ر.ک: درس چهل و نهم.

۲. ر.ک: درس چهل و سوم.

دیگر سخن، صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد محال است، اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است ممکن (= غیر محال) خواهد بود و در مورد چنین فاعلی گفته می‌شود که نیرو و توان انجام فعل (= قوهٔ فاعلی) را دارد، و هنگامی که این مفهوم را به فاعل حی (= دارای شعور و اراده) اختصاص دهیم و دایرهٔ فاعلیت را به فاعل‌های مختار (فاعل بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی) محدود کنیم، مفهوم «قدرت» به دست می‌آید. بنابراین قدرت عبارت است از مبدئیت فاعلیِ حی مختار برای افعالش، و اگر چنین فاعلی دارای کمالات نامتناهی باشد، دارای قدرت نامتناهی خواهد بود. با توجه به این تحلیل، نیازی به برهان دیگری بر اثبات قدرت نامتناهی برای ذات مقدس الهی نداریم.

طبق این بیان، قدرت مفهومی است مشکک که مصادیق آن دارای مراتب مختلفی هستند. و این مفهوم شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام و نیز شامل قدرت الهی می‌شود، چنان که مفهوم وجود و حیات و علم و... هم چنین هستند و قبلاً اشاره کردیم که اطلاق این‌گونه مفاهیم بر خدای متعال بدین معنا نیست که لوازم مصادیق ناقص هم برای ذات مقدس الهی اثبات شود، بلکه باید مفهوم را به گونه‌ای تجرید کرد که این‌گونه لوازم حذف گردد.

مثلاً، قدرت حیوان و انسان بر انجام کارهای ارادی خودشان (= مبدئیت فاعلی) مشروط به تصور و تصدیق و پیدایش انگیزهٔ روانی برای انجام کار است، ولی این‌گونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده می‌باشند و مقام مجردات تام و به خصوص ساحت قدس الهی منزه از آن است که علم حصولی و تصور و تصدیق و داعی زائد بر ذات داشته باشند. اما آنچه در همهٔ موارد قدرت معتبر است، وجود علم و حب به معنای عام آن‌هاست که عالی‌ترین مصداقش علم و حبی است که عین ذات مقدس الهی می‌باشد.

نکته‌ای را که باید در اینجا یادآور شویم، این است که اثبات قدرت برای خدای متعال مستلزم اثبات اختیار نیز هست؛ زیرا قدرت چنان که اشاره شد

ملازم با علم و اختیار است و اختصاص به فاعل حی مختار دارد. و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار، مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تأثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی‌گیرد.

نکتهٔ دیگر آنکه: قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن‌الوجودی می‌شود، اما مقدور بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می‌یابند که ارادهٔ الهی به ایجاد آن‌ها تعلّق گرفته باشد. به دیگر سخن، معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد، بلکه معنایش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد. بنابراین محالات ذاتی از دایرهٔ مقدورات خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا نه، سؤال غلطی است. از سوی دیگر: همهٔ مقدورات مورد ارادهٔ الهی واقع نمی‌شوند و وجود نمی‌یابند، پس دایرهٔ مرادات و موجودات، اضیق از مقدورات است. و اما اینکه چرا ارادهٔ الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی‌گیرد، در درس‌های آینده روشن خواهد شد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱. حیات عبارت است از نحوهٔ وجود مجردات، و ملازم با علم و قدرت و اراده است، ولی بر خلاف آن‌ها که از مفاهیم ذات‌الاضافه هستند، حیات از مفاهیم نفسیه می‌باشد.

۲. مفهوم حیات به معنایی که شامل نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولید مثل باشد، مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست.

۳. با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهی، مفهوم حیات به عنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می‌شود.

٤. حیات الهی را از دو راه دیگر نیز می‌توان اثبات کرد: یکی از این راه که اگر فاقد حیات می‌بود نمی‌توانست به مخلوقات خودش حیات ببخشد، و دیگری از این راه که علم و قدرت از لوازم حیات‌اند و با اثبات آن‌ها ملزومشان هم ثابت می‌شود.

۵. وجود خدای متعال مجرد است و هر مجرد مستقلی عین علم به ذات خودش می‌باشد، پس وجود خدای متعال عین علم به ذات خودش خواهد بود.

٦. دربارهٔ علم به مخلوقات اقوال مختلفی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها قول اتباع مشائین و قول اشراقییّن و قول صدرالمتألهین است.

۷. قول اول این است که علم الهی به مخلوقات، عبارت است از صورت‌های عقلی که از لوازم ذات وی می‌باشند.

۸ این قول دو اشکال عمده دارد: یکی آنکه اگر صورت‌های مفروض عین ذات باشند، لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است، و اگر خارج از ذات باشند، ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که در مقام ذات، علم به مخلوقات نباشد. اشکال دیگر آنکه علمی که به وسیلهٔ صورت‌های عقلی حاصل می‌شود، علم حصولی است که مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و ساحت قدس الهی از چنین علمی منزه است.

۹. قول دوم این است که علم الهی به مخلوقات عین وجود آن‌هاست، همان‌گونه که

علم انسان به‌صورت‌های ذهنی خودش عین وجود آن‌هاست.

۱۰. این قول نیز در این اشکال شریک است که علم تفصیلی به مخلوقات در مقام ذات را نفی می‌کند.

۱۱. نظریهٔ صدرالمتألهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت، واجد همهٔ کمالات مخلوقات می‌باشد، علم به ذات خودش عین علم به آن‌ها خواهد بود.

۱۲. اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم، تجرّد معلوم بالذات را هم شرط می‌داند، در اینجا هم ملتزم شده است که علم الهی مستقیماً به مادیات تعلق نمی‌گیرد.

۱۳. در جای خودش توضیح داده شد که در علم حضوری علت هستی‌بخش، چنین شرطی معتبر نیست و پراکندگی اجزاء مادیات در گسترهٔ زمان و مکان، منافاتی با حضور همهٔ آن‌ها برای خدای متعال ندارد.

۱۴. نتیجه آنکه علم به همهٔ مخلوقات، اعم از مجرد و مادی، عین علم به ذات می‌باشد.

۱۵. قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعال اختیاری‌اش.

۱۶. با توجه به اینکه خدای متعال دارای همهٔ کمالات وجودی می‌باشد، روشن می‌گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت.

۱۷. قدرت مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام هم می‌شود، ولی عالی‌ترین مصداق آن مخصوص خدای متعال است، و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی، مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می‌باشند نخواهد بود.

۱۸. آنچه لازمهٔ اثبات قدرت برای خدای متعال است، عبارت است از علم و حبی که عین ذات مقدس وی می‌باشد، نه علم حصولی و نه شوق و داعی زائد بر ذات.

۱۹. اثبات قدرت، مستلزم اثبات اختیار نیز هست؛ زیرا مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد.

۲۰. سؤال از تعلق قدرت به محالات، غلط و مشتمل بر تناقض است، و از این روی، دایرهٔ مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود، اما لازمهٔ مقدور بودنِ چیزی، مراد بودن آن نیست و از این جهت دایرهٔ مرادات الهی، اضیق از مقدورات اوست.

پرسش

۱. حیات الهی را با سه دلیل اثبات کنید.
۲. علم الهی به ذات خودش را با دو دلیل اثبات کنید.
۳. اقوال دربارهٔ علم الهی به مخلوقات را بیان و نقادی کنید.
٤. توضیح دهید که بر طبق هر یک از این اقوال، فاعلیت الهی از چه قسمی می‌باشد: فاعل بالقصد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجلی؟
۵. فرق نظریهٔ مورد قبول با نظریهٔ صدرالمتألهین چیست؟
٦. مفهوم قدرت را تحلیل کنید.
۷. کدام یک از این امور، لازمهٔ قدرت هستند: تصور، تصدیق، علم حضوری، اراده، شوق، اختیار، محبت؟
۸. قدرت نامتناهی الهی را اثبات کنید.
۹. چرا قدرت الهی به محالات، تعلق نمی‌گیرد؟
۱۰. چه نسبتی بین مقدورات و مرادات الهی وجود دارد؟



درس شصت و هفتم

صفات فعليّه

شامل

مقدّمه

سميع و بصير

متكلّم

اراده

مفهوم اراده

حقيقت اراده

حكمت و نظام احسن

مقدّمه

همان گونه که در درس شصت و پنجم روشن شد، ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه، این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلّقی در خارج از ذات داشته باشد، از صفات فعلیه، و در غیر این صورت، از صفات ذاتیه خواهد بود.

بنابراین، حتی اگر مفهوم علم را به گونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد، از صفات فعلیه خواهد بود، چنان که آیاتی از قبیل «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصّابِرِينَ» (سورهٔ محمّد «ص» / آیهٔ ۳۱) که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد، بر این معنا حمل می‌شود، و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می‌باشد.

و از سوی دیگر، اگر مفهوم صفات فعلیه را به گونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آن‌ها نباشد، بازگشت به صفات ذاتیه می‌کند، چنان که مفهوم خالق به «قادر بر خلق» بازگردانده می‌شود.

اکنون با توجه به این معیار، به بررسی چند صفت معروف می‌پردازیم:

***

سمیع و بصیر

این دو صفت معمولاً از صفات ذاتیه، محسوب می‌شوند ولی به نظر می‌رسد که با توجه به معیار مذکور باید آن‌ها را از قبیل صفات فعلیه دانست؛ زیرا مفهوم سمع و بصر، بعد از تجرید از لوازم مادی، مانند داشتن گوش و چشم و علم

حصولی حسی، باز هم دلالت بر آگاهی از شنیدنی‌ها و دیدنی‌های موجود دارد و استعمال آن‌ها در موردی که مسموع و مبصری بالفعل وجود نداشته باشند، خروج از عرف محاوره است. مگر آنکه آن‌ها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ابصار تأویل شوند، چنان که در سایر صفات فعلیه نیز چنین تأویلی امکان دارد.

متکلم

کلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظی که بر اساس قرارداد دلالت بر معنای معیّنی می‌کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران به کار می‌گیرد، و لازمهٔ آن، داشتن حنجره و تارهای صوتی و دهان، و خارج کردن هوا از این مجاری، و نیز وجود وضع و قرارداد قبلی است، و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهیم و ویژگی‌های مصادیق آن را حذف کنیم، نمی‌توان از خصوصیت فهماندن معنا به مخاطب صرف نظر کرد؛ مثلاً، می‌توان اشاره را هم نوعی کلام شمرد با اینکه هیچ یک از ویژگی‌های مذکور را ندارد و یا حتی ایجاد معنا در ذهن مخاطب را نوعی تکلم، تلقی کرد. اما اگر این خصوصیت را هم در نظر نگیریم، دیگر مورد عرف‌پسندی نخواهد داشت. و هرچند حقایق عقلی و فلسفی تابع الفاظ و فهم عرفی نیست، ولی بحث دربارهٔ به کار گیری مفاهیم، به عنوان صفات الهی است که تعیین آن‌ها به وسیلهٔ الفاظ انجام می‌گیرد.

حاصل آنکه در مفهوم تکلّم، وجود مخاطب و کلامی که به وی القا می‌شود ملحوظ است و از این روی باید آن را از صفات فعلیه به حساب آورد. هرچند می‌توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تأویل دیگری برای آن در نظر گرفت که بازگشت به صفات ذاتیه نماید.

اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفهٔ الهی، مسئلهٔ ارادهٔ خدای متعال است که

اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همهٔ آن‌ها درخور کتاب مستقلی است. از یک سوی، گروهی آن را صفتی ذاتی و زائد بر ذات شمرده‌اند، و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته، به علم به اصلح بازگردانده‌اند، و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته‌اند، چونان که ارادهٔ انسانی در نفس او پدید می‌آید، و برخی آن را نخستین مخلوق الهی شمرده‌اند که دیگر مخلوقات به وسیلهٔ آن به وجود می‌آیند و بالاخره کسانی آن را از صفات فعلیه دانسته‌اند که از مقام فعل انتزاع می‌شود، و اختلافات فرعی دیگری نیز هست که آیا ارادهٔ الهی، واحد است یا متعدد، و حادث است یا قدیم و...

برای حل این مسأله باید نخست مفهوم اراده را دقیقاً تبیین کرد و سپس جایگاه آن را در میان صفات ذاتیه و فعلیه مشخص نمود و احکام و لوازم آن را بازشناخت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مفهوم اراده

همان‌گونه که در درس سی و هشتم گذشت، واژهٔ «اراده» دست کم به دو معنا استعمال می‌شود: یکی خواستن و دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار. چیزهایی که متعلق خواست و محبت شخص قرار می‌گیرد، ممکن است اشیا عینی و حتی خارج از حیطهٔ قدرت و فاعلیت وی باشد، مانند محبتی که انسان به اشیا زیبا و لذت‌بخشِ دنیا دارد «تریدون عرض الدنیا» و ممکن است افعال اختیاری خودش باشد، مانند دوست داشتن کارهای خوب و شایسته‌ای که انجام می‌دهد، و ممکن است افعال اختیاری دیگران باشد، یعنی دوست داشته باشد که فاعل مختار دیگری با اختیار خودش کاری را انجام بدهد و در این صورت آن را «ارادهٔ تشریعی» می‌نامند، چنان که صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را «ارادهٔ تکوینی» می‌نامند. اما ارادهٔ فرمان دادن و وضع قوانین و مقررات، در واقع «ارادهٔ تشریع» است نه «ارادهٔ تشریعی» و نوعی ارادهٔ

تکوینی به حساب می‌آید (دقت شود).

حقیقت اراده

اما اراده به معنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی، از قبیل کیفیات نفسانی است، ولی معنای تجریدشدهٔ آن که حاکی از شئون وجود مجردات است، قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می‌باشد و چنان که قبلاً اشاره کردیم می‌توان «حب» را یکی از صفات ذاتیهٔ الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خیریت و کمال آن‌ها تعلق می‌گیرد. بنابراین اراده را به‌همین معنا می‌توان از صفات ذات دانست و حقیقت آن، چیزی جز حب الهی نیست که عین ذات وی می‌باشد.

و اما اراده به معنای تصمیم گرفتن در نفوس متعلق به ماده، کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال، امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد و چنین امری را نمی‌توان به مجردات تام و مخصوصاً به خدای متعال نسبت داد؛ زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی منزه و مبری است. ولی می‌توان آن را به عنوان صفت فعلی و اضافی (مانند خلق و رزق و تدبیر و...) برای خدای متعال در نظر گرفت که از مقایسهٔ بین افعال و مخلوقات با ذات الهی، از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است، انتزاع می‌شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است، می‌توان چنین قیودی را برای ارادهٔ الهی هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت، همان‌گونه که در درس شصت و پنجم بیان شد، و تعبیراتی مانند «انّما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» بر چنین معنایی حمل می‌شود، چنان که نظیر آن دربارهٔ علم حادث گذشت.

حاصل آنکه ارادهٔ تکوینی الهی را به دو معنا می‌توان در نظر گرفت: یکی به معنای حب متعلّق به افعال اختیاری خودش، که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می‌باشد و تعلّق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است

که بالاصاله به ذات مقدس الهی و بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می‌گیرد، همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت که رشحه‌ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می‌گیرد و به همین لحاظ است که اراده نامیده می‌شود.

و معنای دوم آن، صفتی است اضافی که از مقایسهٔ بین افعال الهی و صفات ذاتی‌اش انتزاع می‌شود و به تبع حدوث و کثرت افعال، متصف به حدوث و کثرت می‌گردد.

همچنین ارادهٔ تشریعی الهی که متعلّق به صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است، به معنای دوست داشتن جهت خیریت آن‌ها که جلوه‌ای از خیریت ذات الهی است، صفت ذات و به معنای انتساب تشریعاتی که در ظرف زمان تحقق می‌یابند به حب ذاتی، صفت فعل و حادث می‌باشد.

حکمت و نظام احسن

یکی دیگر از صفات فعلیهٔ الهی، صفت حکمت است که منشأ ذاتی آن حب به خیر و کمال و علم به آن‌هاست. یعنی چون خدای متعال خیر و کمال را دوست می‌دارد و به جهات خیر و کمال[1] موجودات نیز آگاه است، آفریدگان را به گونه‌ای می‌آفریند که هر چه بیشتر دارای خیر و کمال باشند. البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلّق می‌گیرد و همین رابطهٔ اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است، یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت، هیچ نقصی ندارد و دارای همهٔ کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت می‌باشد، در درجهٔ اول از محبوبیت و مطلوبیت، و سایر مخلوقات به حسب درجات وجودی و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می‌گیرند تا برسد به مرتبهٔ مادیات که میان کمالات وجودی آن‌ها تزاحم پدید

۱. ر.ک: درس سی و نهم توضیحی پیرامون خیر و کمال داده شد.

می‌آید: از یک سوی، استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می‌کند؛ و از سوی دیگر، تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است، چنان که رشد و نمو حیوان و انسان به وسیلهٔ تغذیه از نباتات، و نیز تغذیهٔ برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می‌شود، و طبعاً موجودات کامل‌تر، از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود.

در اینجاست که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد، یعنی سلسله‌های علل و معلولات مادی به گونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند، و این همان است که در لسان فلاسفه به «نظام احسن» نامیده می‌شود، چنان که صفت اقتضاکنندهٔ آن را «عنایت» می‌نامند.

حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می‌کنند: یکی از راه لمّی، و اینکه حب الهی به کمال و خیر، اقتضا دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمهٔ جهان مادی و تزاحم موجودات جسمانی است به حداقل برسد. و به بیانی دیگر می‌توان گفت: اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، یا به خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است، و هیچ کدام از این فرض‌ها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست، پس ثابت می‌شود که عالم دارای بهترین نظام است.

راه دوم، دلیل انّی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آن‌ها منظور شده است، و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود، از حکمت‌های آفرینش آگاهی بیشتری می‌یابد.

با توجه به حکمت الهی، روشن می‌شود که چرا ارادهٔ الهی به امور معیّنی تعلق می‌گیرد و در نتیجه، دایرهٔ مرادات محدودتر از دایرهٔ مقدورات الهی می‌باشد،

سؤالی که در پایان درس قبلی مطرح شد، و پاسخ آن این است که تنها اموری که در کادر نظام احسن قرار می‌گیرند، متعلّق ارادهٔ الهی واقع می‌شوند. این مطلب در درس‌های آینده روشن‌تر خواهد شد، و سخن کسانی که گفته‌اند ارادهٔ الهی تنها به اموری تعلّق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که ارادهٔ الهی را محدود می‌کند، باید به همین معنا تفسیر شود وگرنه مصلحت یک امر عینی و خارجی نیست که در ارادهٔ الهی اثر کند و آثار فعل نمی‌تواند در علت آن مؤثر باشد. و نیز سخن کسانی که گفته‌اند حکمت الهی، قدرت یا رحمت یا ارادهٔ او را مقید می‌سازد، باید به همین صورت تفسیر شود، وگرنه در ذات مقدس الهی تعدّد قوی و تزاحم صفات معنا ندارد.



خلاصه

۱. دیدن و شنیدن، بعد از تجرید از لوازم مادی آن‌ها، دلالت بر آگاهی از دیدنی‌ها و شنیدنی‌های موجود دارند، و از این روی باید آن‌ها را از صفات فعلیه به حساب آورد.

۲. تکلم عبارت است از به کار گرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است، در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب؛ و بعد از تجرید از لوازم مادی، می‌توان آن را به مطلق فهماندن معنای مقصود به مخاطب تفسیر کرد، و از این روی باید آن را نیز از صفات فعلیه محسوب داشت.

۳. اراده به دو معنی به کار می‌رود: یکی دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن.

٤. دوست داشتن یا تصمیم گرفتن نسبت به انجام کار اختیاری خویش، «ارادهٔ تکوینی» و نسبت به کار اختیاری فاعل دیگری، «ارادهٔ تشریعی» نامیده می‌شود. اما ارادهٔ فرمان دادن یا وضع قانون، ارادهٔ تشریع است نه ارادهٔ تشریعی، و خود تشریع، کاری تکوینی محسوب می‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۵. دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده، کیفیتی نفسانی است، اما معنای تجریدشدهٔ آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خدای متعال نیز هست. از این روی اراده به معنای خواستن و دوست داشتن را می‌توان از صفات ذاتیهٔ الهی به شمار آورد.

٦. تصمیم گرفتن نفوس، فعل یا کیفیتی انفعالی است و در هر حال، مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد، اما می‌توان آن را بعد از تجرید، به صورت صفت فعلی به مجردات تام هم نسبت داد، از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلّق حب ایشان قرار می‌گیرد، چنان که در مورد خلق و رزق و سایر صفات فعلیه و حتی در مورد علم فعلی نیز چنین است.

۷. حکمت نیز از صفات فعلیهٔ الهی است و منشأ انتزاع آن، از یک سوی، حب و علم الهی، و از سوی دیگر، کمال و خیر مخلوقات است.

۸. محبوبیت خیر و کمال مخلوقات، تابع محبوبیت ذات الهی برای خودش می‌باشد، همچنین محبوبیت هر معلولی، تابع محبوبیت علت ایجادکنندهٔ آن است که در مرتبهٔ

عالی‌تری از وجود قرار دارد.

۹. موجودات مادی دارای تزاحم‌های گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضا دارد که سلسله‌های علل و معلولات مادی به گونه‌ای تحقق یابند که مجموعاً دارای کمالات وجودی بیشتری باشند، یعنی جهان دارای نظام احسن باشد.

۱۰. حکمای الهی نظام احسن را هم از راه دلیل لمّی و هم از راه دلیل انّی اثبات کرده‌اند، و با بیان ساده‌ای می‌توان گفت: اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، لازمه‌اش جهل یا عجز یا عدم حب کمال و یا بخل اوست.

۱۱. علت اینکه ارادهٔ الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی‌گیرد، این است که آن‌ها در کادر نظام احسن قرار نمی‌گیرند.

۱۲. محدود شدن ارادهٔ الهی به وسیلهٔ مصالح، یا مقید شدن قدرت و رحمت او به وسیلهٔ حکمت، نیز باید به همین معنا تفسیر شود.



پرسش

۱. ملاک در بازشناسی صفات ذاتیه از صفات فعلیه چیست؟

۲. معنای تجریدی سمع و بصر و تکلم چیست؟ و از کدامین دسته از صفات الهی محسوب می‌شوند؟

۳. مفهوم اراده و فرق بین ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی را بیان کنید.

۴. اراده را به چه معنا می‌توان از صفات ذاتی، و به چه معنا از صفات فعلی به حساب آورد؟

۵. حکمت از چه صفاتی است؟ و چگونه انتزاع می‌شود؟

۶. کمال و خیر مخلوقات چگونه مورد تعلّق حب الهی قرار می‌گیرد؟

۷. معنای نظام احسن در جهان مادی چیست؟

۸. نظام احسن را چگونه می‌توان اثبات کرد؟

۹. به چه معنا می‌توان رعایت مصلحت را موجب محدودیت ارادهٔ الهی دانست؟

۱۰. به چه معنا می‌توان حکمت را موجب تقیّد قدرت یا فیاضیت الهی شمرد؟



درس شصت و هشتم

هدف آفرینش



شامل

مقدّمه

هدف و علّت غائی

یادآوری چند نکته

هدف‌داری خدای متعال

مقدّمه

یکی از مسائل مهم در فلسفهٔ الهی و کلام، مسئلهٔ هدف آفرینش است که مورد بحث‌ها و اختلاف نظرهایی واقع شده است: از یک سوی، بعضی از صاحب‌نظران، هدف و علت غائی در افعال الهی را انکار کرده‌اند، و از سوی دیگر، کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده‌اند، و گروه سومی قائل به وحدت علت فاعلی و علت غائی در مجردات شده‌اند.

به طور کلی، در این زمینه سخنان بسیاری هست که نقل و نقد آن‌ها به درازا می‌کشد. از این روی نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می‌کنیم، و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مسئله و رفع شبهات آن مفید است می‌پردازیم، و سرانجام معنای صحیح هدف‌داری الهی را بیان خواهیم کرد.

هدف و علت غایی

هدف که در لغت به معنای نشانهٔ تیر است، در محاورات عرفی به نتیجهٔ کار اختیاری گفته می‌شود که فاعل مختار از آغاز در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن، انجام می‌دهد به طوری که اگر نتیجهٔ کار، منظور نباشد، کار انجام نمی‌گیرد.

نتیجهٔ کار از آن جهت که منتهی‌الیه آن است، «غایت» و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است، «هدف و غرض» و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلّق ارادهٔ فاعل به انجام کار شده است، «علت غائی» نامیده

می‌شود، ولی آنچه در حقیقت مؤثر در انجام کار می‌باشد، علم و حبّ به نتیجه است، نه وجود خارجی آن، بلکه نتیجهٔ خارجی معلول کار است و نه علت آن.

واژهٔ «غایت» معمولاً به معنای منتهی‌الیه حرکت به کار می‌رود و نسبت بین موارد آن با موارد هدف، «عموم و خصوص من وجه» است؛ زیرا از یک سوی، در حرکات طبیعی نمی‌توان هدفی را برای فاعل طبیعی آن‌ها در نظر گرفت، ولی مفهوم غایت بر منتهی‌الیه آن صادق است، و از سوی دیگر در کارهای ایجادی که حرکتی در کار نیست، هدف و علت غائی صدق می‌کند، اما غایت به معنای منتهی‌الیه حرکت جا ندارد. ولی گاهی غایت به معنای علت غائی به کار می‌رود و در اینجاست که باید دقّت کرد که بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود.

رابطهٔ بین فاعل و فعل و نتیجهٔ آن، موضوع بحث‌های فلسفی متعددی واقع شده است که بخشی از آن‌ها را در درس سی و نهم بیان کردیم و اینک به بیان برخی از مطالبی که ارتباط با موضوع بحث فعلی دارد و برای تبیین معنای صحیح هدف الهی از آفرینش مفید است می‌پردازیم:

یادآوری چند نکته

۱. کارهای اختیاری انسان معمولاً به این صورت انجام می‌گیرد که نخست تصوری از کار و نتیجهٔ آن پدید می‌آید و مقدمیت کار برای حصول نتیجه و فایدهٔ مترتب بر آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد، سپس شوق به خیر و کمال و فایده‌ای که مترتب بر کار می‌شود در نفس حاصل، و در پرتو آن شوق به خود کار پدید می‌آید، و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع، شخص تصمیم بر انجام کار می‌گیرد. و در حقیقت، عامل اصلی و محرک واقعی برای انجام دادن کار، شوق به فایدهٔ آن است، و از این روی، باید علت غائی را همان شوق به حساب آورد و متعلّق آن مجازاً و بالعرض، علت غائی نامیده می‌شود.

ولی نباید تصور کرد که این فرایند در هر کار اختیاری ضرورت دارد، به طوری که اگر فاعلی فاقد علم حصولی و شوق نفسانی بود، کارش اختیاری نباشد یا علت غائی نداشته باشد، بلکه آنچه در هر کار اختیاری ضرورت دارد، مطلق علم و حب است، خواه علم حضوری باشد یا حصولی، و خواه شوق زائد بر ذات باشد یا حبی که عین ذات است.

بنابراین علت غائی در مجردات تام، همان حب به ذات خودشان است که بالتبع به آثار ذات نیز تعلق می‌گیرد، حبی که عین ذات فاعل است.

و از این روی، در چنین مواردی مصداق علت فاعلی و علت غائی، ذات فاعل خواهد بود.

۲. چنان که اشاره شد مطلوبیت فعل، تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن مترتب می‌شود و از این روی مطلوبیت هدف نسبت به مطلوبیت فعل، از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل، فرعی و تَبَعی خواهد بود.

اما هدفی که از انجام کاری در نظر گرفته می‌شود، ممکن است خودش مقدمه‌ای برای رسیدن به هدف بالاتری باشد و مطلوبیت آن هم در شعاع مطلوبیت چیز دیگری شکل بگیرد، ولی سرانجام هر فاعلی هدف نهایی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل، در پرتو آن مطلوبیت می‌یابند.

به هر حال، مطلوبیت فعل، فرعی و تبعی است، اما اصالت در اهداف، بستگی به نظر و نیت و انگیزهٔ فاعل دارد، به طوری که ممکن است هدف معیّن برای یک فاعل، هدف متوسط، و برای فاعل دیگری هدف نهایی و اصیل باشد.

۳. مطلوبیت اصلی هدف و مطلوبیت فرعی فعل و وسیله، در نفوس به صورت شوق ظاهر می‌گردد و متعلّق آن، کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می‌یابد. اما در مجردات تام که همهٔ کمالات ممکن‌الحصول برای آن‌ها بالفعل موجود است، خیر و کمال مفقودی متصور نیست که به وسیلهٔ فعل حاصل

شود، و در واقع حب به کمال موجود است که بالتبع به آثار آن تعلق می‌گیرد و موجب افاضهٔ آن آثار، یعنی انجام فعل ایجادی می‌شود. پس مطلوبیت فعل مجردات هم فرعی و تَبَعی است، اما تابع کمال موجود است نه تابع مطلوبیت کمال مفقود.

٤. کارهایی که انسان انجام می‌دهد ممکن است آثار متعددی داشته باشد که همهٔ آن‌ها مورد توجه او قرار نگیرند و یا انگیزه‌ای برای دست یافتن به آن‌ها نداشته باشد. و از این روی معمولاً کار را برای رسیدن به یکی از آثار و نتایج انجام می‌دهد، هرچند ممکن است کاری را برای چند هدف هم‌عرْض نیز انجام دهد.

امّا در مورد مجرّد تام، همهٔ آثار خیری که بر کاری مترتب می‌شود، مورد نظر و مطلوب اوست و هرچند مطلوبیت همهٔ آن‌ها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست، ولی ممکن است در میان مطلوب‌های بالتبَع، رابطهٔ اصالت و تَبعیت نسبی برقرار باشد؛ مثلاً، هرچند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال مطلوب بالتبَع می‌باشند، اما چون انسان از کمالات بیشتر و بالاتری برخوردار است و پیدایش جهان، مقدّمه‌ای برای پیدایش وی می‌باشد، از این روی می‌توان برای انسان مطلوبیّت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت.

هدف‌داری خدای متعال

با توجه به نکاتی که بیان شد، روشن می‌شود که وجود علّت غائی برای هر کار اختیاری، ضرورت دارد خواه کار ایجادی باشد یا اِعدادی، و خواه کار دفعی باشد یا تدریجی، و خواه فاعلیت فاعل، بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجلی.

و علت غائی در حقیقت امری است در ذات فاعل، نه نتیجهٔ خارجی کار، و اطلاق علت غائی بر نتیجهٔ خارجی، اطلاقی مجازی و بالعرض است، به لحاظ اینکه محبت یا رضایت یا شوق فاعل، به حصول آن تعلق می‌گیرد، و غایت بودن

نتیجهٔ خارجی برای کارهای اِعدادی و تدریجی، بـه معنـای منتهـی‌الیـه حرکـت، ارتباطی با علت غائی ندارد و غایت بالذات حرکت، غیر از علـت غـائی بالـذات است (دقت شود).

بنابراین افعال الهی هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غائی می‌باشند، و منزه بودن ساحت الهی از علوم حصولی و شوق نفسانی، مستلزم نفی علت غـائی از ذات او نیست، چنان که مستلزم نفی علم و حب از ذات مقدسش نمی‌باشد.

به دیگر سخن: نفـی داعـی و علـت غـائی زائـد بـر ذات از مجـردات تـام و فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلی، بـه معنـای نفـی مطلـق هـدف از ایـشان و اختصاص دادن هدف به فاعل‌های بالقصد نیست، و همچنان که عقل مفاهیمی را که از صفات کمالیهٔ مخلوقات می‌گیرد با تجرید از محدودیت‌ها و لوازم مـادی و امکانی به عنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت می‌دهد، همچنـین حـب بـه خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقـص و امکـان، بـرای ذات الهـی اثبـات می‌کند و آن را علت غائی برای افعالش می‌شمارد، و چون همهٔ صفات ذاتیهٔ الهی عین ذات مقدسش می‌باشند، این صفت هم که علت غائی آفـرینش و منـشأ ارادهٔ فعلیه به شمار می‌رود، عین ذات وی می‌باشد و در نتیجه، علـت فـاعلی و علـت غائی برای افعال الهی، همان ذات مقدس او خواهد بود.

و همان‌گونه کـه علـم الهـی بالاصـاله بـه ذات مقـدس خـودش، و بـالتبع بـه مخلوقاتش که جلوه‌هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می‌گیرد، حب الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتّبع به خیـر و کمـال مخلوقاتش تعلق می‌گیرد، و در میان خود آن‌ها هـم اصـالت و تبعیـت نـسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد؛ یعنی حب الهی به مخلوقات، در درجهٔ اول بـه کامل‌ترین آن‌ها که نخـستین مخلـوق اسـت تعلـق مـی‌گیـرد و سـپس بـه سـایر مخلوقات، الاکمل فالاکمل. حتـی در میـان مادیـات و جـسمانیات کـه تـشکیک خاصی ندارند، می‌توان وجود کامل‌تر را هدف برای آفرینش نـاقص‌تـر شـمرد و

بالعکس جمادات را مقدمه‌ای برای پیدایش انسان به حساب آورد «خلق لکم ما فی الارض جمیعا»، و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست، و به این معنا می‌توان گفت که خدای متعال جهان مادی را برای تکامل موجودات جسمانی و رسیدن آن‌ها به خیر و کمال واقعی خودشان آفریده است؛ زیرا هر موجودی که دارای مراحل مختلفی از کمال و نقص است، کامل‌ترین مرحلهٔ آن اصالت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت خواهد داشت، ولی لازمهٔ آن این نیست که موجودات ناقص‌تر یا مراحل ناقص‌تر از وجود یک موجود، هیچ مرتبه‌ای از مطلوبیت را نداشته باشند.

و به همین منوال می‌توان اهدافی طولی برای آفرینش نوع انسان در نظر گرفت. یعنی هدف نهایی، رسیدن به آخرین مراتب کمال و قرب الهی و بهره‌مندی از عالی‌ترین و پایدارترین فیض و رحمت و رضوان ابدی است، و هدف متوسط، تحقق عبادت و اطاعت از خدای متعال است که وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقام عالی و هدف نهایی محسوب می‌شود، و هدف قریب، فراهم شدن زمینه‌های مادی و اجتماعی و تحقق شناخت‌های لازم برای انتخاب آزادانهٔ راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است.

از این روی، در قرآن کریم بعد از تأکید بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدف حکیمانه می‌باشد[1] از یک سوی، هدف از آفرینش جهان را فراهم شدن زمینهٔ آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است[2]، و از سوی دیگر، هدف از آفرینش انسان را پرستش خدای متعال قلمداد نموده[3]، و سرانجام هدف نهایی را جوار رحمت الهی و بهره‌مندی از فوز و فلاح و

---

۱. ر.ک: آل عمران ۱۹۱؛ ص ۲۷؛ انبیا ۱۶ـ۱۷؛ دخان ۳۸ـ۳۹؛ جاثیه ۲۲؛ ابراهیم ۱۹؛ حجر ۸۵؛ نحل ۳؛ عنکبوت ٤٤؛ روم ۸؛ مؤمنون ۱۱۵.

۲. ر.ک: هود ۷؛ ملک ۲؛ کهف ۷.

۳. ر.ک: ذاریات ٥٦؛ یس ٦١.

سعادت ابدی دانسته است[۱].

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان راه جمعی بین اقوال سه‌گانهٔ یاد شده در نظر گرفت؛ یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقط ذات مقدس الهی دانسته‌اند، این است که مطلوب ذاتی و بالاصاله برای خدای متعال چیزی جز ذات مقدسش که خیرمطلق و دارای کمالات بی‌نهایت است نمی‌باشد، و منظور کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده‌اند این است که داعی زائد بر ذات ندارد و فاعلیت وی از قبیل فاعلیت بالقصد نیست، و منظور کسانی که علت غائی و هدف از آفرینش را سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آن‌ها قلمداد کرده‌اند، این است که خواسته‌اند هدف فرعی و تبعی را بیان کنند، و حاصل آنکه برای هر یک از دو قول دیگر می‌توان تأویل صحیحی در نظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد.

نکته‌ای را که باید در پایان این درس خاطرنشان کنیم این است که در مباحث اراده و حکمت و هدف آفرینش، تکیه بر جهت خیر و کمال مخلوقات بود، و از این جهت سؤالی پدید می‌آید که شرور و نقایص آن‌ها را چگونه باید توجیه کرد؟ پاسخ این سؤال در آخرین درس از این بخش داده خواهد شد.

---

۱. ر.ک: هود ۱۰۸ و ۱۱۹؛ جاثیه ۲۳؛ آل عمران ۱۵؛ توبه ۷۲.

خلاصه

۱. نتیجهٔ کار اختیاری از آن جهت که منتهی‌الیه آن است، «غایت» و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است، «هدف و غرض» و از آن جهت که مطلوبیت آن علت انجام کار شده است، «علت غائی» نامیده می‌شود.

۲. نسبت بین موارد غایت (به معنای منتهی‌الیه حرکت) با موارد هدف، عموم و خصوص من وجه است. ولی گاهی واژهٔ غایت به جای علت غائی نیز به کار می‌رود.

۳. علت غائی که موجب تعلّق ارادهٔ فاعل به انجام کار خاصی می‌شود، در افعال انسانی همان شوق به حصول نتیجهٔ کار است، ولی می‌توان مفهوم تجریدشده‌ای را در نظر گرفت که در مجردات تام نیز صادق باشد، مانند مفهوم محبوبیت و مطلوبیت.

۴. مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سر می‌زند، تابع مطلوبیت نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود، اما در افعال مجردات، مطلوبیت فعل تابع محبوبیت کمالی است که در ذات ایشان وجود دارد و منشأ صدور فعل می‌گردد، و به هر حال، مطلوبیت فعل، فرعی و تبعی است.

۵. ممکن است یک فعل اختیاری، چند هدف طولی داشته باشد، و هدف نهایی و اصلی هر فاعلی همان است که بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبیت اهداف دیگر و همچنین مطلوبیت مقدمات و وسایل کار، در شعاع هدف نهایی حاصل می‌شود.

۶. همچنین ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف عرْضی داشته باشد، ولی معمولاً انسان یکی از آثار مطلوب کار را مورد توجه قرار می‌دهد، و یا به سایر آثار توجهی ندارد، یا انگیزه‌ای برای دستیابی به آن‌ها ندارد، چنان که ممکن است در اثر ضعف بینش و همت، انگیزهٔ رسیدن به اهداف نهایی را نداشته باشد و آنچه برای فاعل‌های بلندهمت، هدف متوسط است، برای فاعل دیگری هدف نهایی باشد؛ به خلاف مجردات تام که به همهٔ اهداف طولی و عرْضی توجه دارند و هر کدام از آن‌ها به حسب مرتبهٔ کمالشان مطلوبیتی خواهد داشت.

۷. علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد، و حقیقت آن محبت یا شوقی است که در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائی نامیدن نتیجهٔ کار به این لحاظ است که محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق می‌گیرد.

۸. افعال الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هرچند ذات مقدس الهی از شوق نفسانی و داعی زائد بر ذات منزه است، اما حب به کمال و خیر که بالاصاله به ذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلّق می‌گیرد، علت غائی برای همهٔ افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه، عین ذات مقدسش می‌باشد.

۹. محبوبیت خیر و کمال همهٔ مخلوقات در یک مرتبه نیست؛ از طرفی هر معلولی در سایهٔ علت فاعلی‌اش مطلوبیت می‌یابد، و از طرف دیگر در میان معلولات هم‌عرْض و متزاحم، هر کدام دارای کمال بیشتری باشد از اصالت نسبی در مطلوبیت برخوردار خواهد بود.

۱۰. در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند، می‌توان مراحل نقص را مقدمه‌ای برای مرحلهٔ کمال آن‌ها دانست و هدف از آفرینش آن‌ها را در جهان مادی، رسیدن به مرحلهٔ کمالشان قلمداد کرد. همچنین هر موجود مادی که نسبت به موجود دیگری ناقص‌تر باشد و بتواند زمینهٔ پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند، جنبهٔ مقدمیتی نسبت به آن خواهد داشت، چنان که موجود کامل‌تر، از نوعی اصالت نسبت به آن برخوردار خواهد بود. و بر این اساس، می‌توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش جهان مادی، و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان به حساب آورد، چنان که از آیات کریمهٔ قرآن نیز استفاده می‌شود.

۱. قول کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده‌اند (مانند شیخ اشراق)، می‌توان به این صورت تأویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است.

۱۲. نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سود رساندن یا تکامل مخلوقات شمرده‌اند، می‌توان حمل بر اهداف تبعی نمود.

پرسش

۱. معنای هدف و غایت و علت غایی و نسبت بین موارد آن‌ها را بیان کنید.

۲. علت غائی در افعال اختیاری انسان چیست؟ و چگونه می‌توان مفهوم آن را تجرید کرد، به گونه‌ای که قابل صدق بر مجردات تام هم باشد؟

۳. حقیقت علت غائی کدام است؟ و به چه لحاظ نتیجهٔ خارجی کار، علت غائی نامیده می‌شود؟

۴. مطلوبیت کار اختیاری در افعال ذوی‌النفوس و مجردات تام تابع چیست؟

۵. اهداف طولی و عرضی را بیان کنید و توضیح دهید که آیا هدف بودن همهٔ آن‌ها برای هر فاعل مختاری ضرورت دارد یا نه؟

۶. هدف و علت غائی در مورد افعال الهی چیست؟ و آیا لازمهٔ اثبات آن، قائل شدن به داعی زائد بر ذات و عروض اعراض بر ذات الهی، یا نیاز او به خیر و کمال مخلوقات است؟

۷. اقوال سه‌گانهٔ یادشده در این مسئله و راه جمع بین آن‌ها را بیان کنید.

۸. به چه معنا می‌توان گفت که هدف از افعال الهی سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آن‌هاست؟

۹. به چه معنا می‌توان آفرینش بعضی از مخلوقات را هدف برای آفرینش بعضی دیگر به حساب آورد؟

۱۰. چگونه می‌توان اهداف آفرینش جهان و انسان را در یک سلسلهٔ طولی بیان کرد؟



درس شصت و نهم

قضا و قدر الهی

شامل

مقدّمه

مفهوم قضا و قدر

تبیین فلسفی قضا و قدر

مراتب فعل

رابطهٔ قضا و قدر با اختیار انسان

فایدهٔ این بحث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و به خصوص دین مقدس اسلام در زمینهٔ خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفهٔ الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند، مسئلهٔ «قضا و قدر» است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات به شمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطهٔ آن با اختیار انسان در فعالیت‌های اختیاری‌اش تشکیل می‌دهد. یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضا و قدر الهی معتقد شد، و از سوی دیگر ارادهٔ آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت؟

در اینجاست که بعضی شمول قضا و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند، ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند، و برخی دیگر دایرهٔ قضا و قدر را به امور غیر اختیاری، محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدودهٔ قضا و قدر شمرده‌اند، و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضا و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش برآمده‌اند و نظرهای گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همهٔ آن‌ها در خور کتاب مستقلی است.

از این روی ما در اینجا نخست، توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضا و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطهٔ سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان، فایدهٔ این بحث و نکتهٔ تأکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد.

مفهوم قضا و قدر

واژهٔ «قضا» به معنای گذراندن و به پایان رساندن و یک‌سره کردن، و نیز به معنای داوری کردن (که نوعی یک‌سره کردن اعتباری است) به کار می‌رود، و واژهٔ «قدر» و «تقدیر» به معنای اندازه و اندازه‌گیری و چیزی را با اندازهٔ معیّنی ساختن، استعمال می‌شود. و گاهی قضا و قدر به صورت مترادفین، به معنای «سرنوشت» به کار می‌رود. و گویا نکتهٔ استفاده از واژهٔ «نوشتن» در ترجمهٔ آن‌ها این است که بر حسب تعالیم دینی، قضا و قدرِ موجودات در کتاب و لوحی نوشته شده است.

با توجه به اختلاف معنای لغوی قضا و قدر، می‌توان مرتبهٔ قدر را قبل از مرتبهٔ قضا دانست؛ زیرا تا اندازهٔ چیزی تعیین نشود، نوبت به اتمام آن نمی‌رسد، و این نکته‌ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است.

تبیین فلسفی قضا و قدر

بعضی از بزرگان، قضا و قدر را بر رابطهٔ علّی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از «نسبت امکانی شیء با علل ناقصه» و قضا را «نسبت ضروری معلول با علت تامه» دانسته‌اند؛ یعنی هر گاه معلولی با هر یک از اجزا علت تامه یا با همهٔ آن‌ها به استثنا جزء اخیر سنجیده شود، نسبت آن «امکان بالقیاس» و هر گاه با کل علت تامه سنجیده شود، نسبت آن «ضرورت بالقیاس» خواهد بود، که از اولی به «قدر»، و از دومی به «قضا» تعبیر می‌شود.

این تطبیق هرچند فی حد نفسه قابل قبول است، اما آنچه در این مسئله می‌بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد، ارتباط سلسلهٔ اسباب و مسببات با خدای متعال است؛ زیرا اساساً تقدیر و قضا از صفات فعلیهٔ الهی است و به همین عنوان باید مورد بحث قرار گیرد.

برای اینکه جایگاه این صفت در میان صفات الهی روشن شود، بایستی نکاتی را

پیرامون مراتبی که عقل برای تحقق فعل در نظر می‌گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم.

مراتب فعل

هر گاه عقل ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و به عبارت دیگر: نسبت آن به وجود و عدم یکسان است، حکم می‌کند که برای خروج از این حد تساوی، نیازمند به موجود دیگری است که آن را «علت» می‌نامیم، و این همان مطلبی است که حکما گفته‌اند که ملاک احتیاج معلول به علت «امکان ماهوی» است و قبلاً گفته شد که بر اساس اصالةالوجود باید «فقر وجودی» را به جای «امکان ماهوی» قرار داد.

در صورتی که علت، مرکب از چند چیز باشد، باید همهٔ اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق یابد؛ زیرا فرض تحقق معلول بدون یکی از اجزاء علت تامه، به معنای عدم تأثیر جزء مفقود است و این خلاف فرض جزئیت آن نسبت به علت تامه می‌باشد. پس هنگامی که همهٔ اجزاء علت تامه تحقق یافت، وجود معلول از ناحیهٔ علت «وجوب بالغیر» می‌یابد و در اینجاست که علت، معلول را ایجاد می‌کند و معلول به وجود می‌آید.

این مراتب که همگی از تحلیل عقلی به دست می‌آید، در لسان حکما به این صورت بیان می‌شود: «الماهیة أمکنت؛ فاحتاجت؛ فأُوجِبت؛ فوَجبت؛ فأُوجِدت؛ فوُجِدت» و تأخر رتبی هر یک از این مفاهیم به وسیلهٔ «فاء ترتیب» مشخص می‌گردد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که در فاعل بالقصد، ارادهٔ فاعل جزء اخیر از علت تامه است؛ یعنی با اینکه همهٔ مقدمات کار فراهم باشد، مادامی که فاعل ارادهٔ انجام آن را نکرده باشد، کار انجام نمی‌گیرد، و تحقق اراده، منوط به تصورات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجهٔ کار و شوق فرعی به کار است. پس در اینجا نیز می‌توان ترتبی را بین تصور و تصدیق و شوق به نتیجه، و شوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق، شامل در نظر گرفتن

ویژگی‌ها و حدود و مقدمات کار نیز می‌شود.

این ترتب در مبادی اراده هرچند مخصوص فاعل بالقصد است، اما با تجرید از جهات نقص می‌توان آن را به صورت ترتّبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کار، در هر فاعل مختاری در نظر گرفت و نتیجه‌گیری کرد که هر فاعل مختاری علم به کار خودش و ویژگی‌های آن دارد و نتیجهٔ آن را دوست می‌دارد و از این روی آن را انجام می‌دهد.

حال، اگر کاری را در نظر بگیریم که می‌بایست به صورت تدریجی و با تسبیب اسباب و فراهم کردن مقدمات انجام بگیرد، در اینجا لازم است ارتباط کار با مقدمات و شرایط زمانی و مکانی در نظر گرفته شود و مقدمات به گونه‌ای تنظیم شود که کار با حدود و مشخصات معیّن انجام گیرد و نتیجهٔ مطلوب بدهد.

این بررسی و سنجش و اندازه‌گیری و تعیین حدود و مشخصات را می‌توان «تقدیر کار» نامید که در ظرف علم، «تقدیر علمی» و در ظرف خارج، «تقدیر عینی» نامیده می‌شود. همچنین می‌توان مرحلهٔ نهایی را «قضا» نامید که باز در ظرف علم، «قضا علمی» و در ظرف خارج، «قضا عینی» نامیده می‌شود.

اینک با توجه به مقدمات مذکور، این آیهٔ شریفه را مورد دقت قرار می‌دهیم: «وَ إذا قَضی أمْراً فَإنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون.»[1] در این آیهٔ کریمه، وجود هر مخلوقی که با جملهٔ «فیکون» به آن اشاره شده، مترتب بر امرِ «کن» از ناحیهٔ آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتب «وجود» بر «ایجاد» در سخنان حکمای الهی است. همچنین ایجاد، مترتب بر قضای الهی دانسته شده که طبعاً «مقضیّ بودن» نتیجهٔ آن خواهد بود، و این دو مفهوم (قضا کردن و مقضّی شدن) قابل انطباق بر «ایجاب» و «وجوب» در کلمات ایشان است و چون ایجاب، متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری، ارادهٔ فاعل می‌باشد، می‌بایست مرتبهٔ «اراده» را قبل از مرتبهٔ «قضا» به حساب آورد «إنَّما أمْرُهُ إذا أرادَ شَیْئاً أنْ

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۷.

يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون»[1].

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که همان‌گونه که در درس‌های گذشته بیان شد، فعل و صفات فعلیه، از جهت انتساب به خدای متعال، منزه از قیود زمانی و مکانی است، ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند، متصف به این‌گونه حدود و قیود می‌شود. پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی «دفعی» و بدون زمان باشد، اما وجود مخلوق، تدریجی و زمانی باشد (دقت شود).

بدین ترتیب، سلسله‌ای از صفات فعلیه به دست می‌آید که در رأس آن‌ها علم، و سپس اراده، و سپس قضا، و سپس ایجاد (امضا) قرار دارد، و می‌توان جایگاه «اذن» و «مشیت» را بین علم و اراده در نظر گرفت، چنان که می‌توان «تقدیر» را بین اراده و قضا گنجانید، همان‌گونه که در روایات شریفه وارد شده است؛ و می‌افزاییم که تعیین اجل (حدّ زمانی) نیز جزء تقدیر محسوب می‌شود.

اکنون با توجه به اینکه ایجاد حقیقی مخصوص خدای متعال است و وجود هر موجودی نهایتاً مستند به او می‌باشد، نتیجه می‌گیریم که همه چیز (حتی افعال اختیاری انسان‌ها) مشمول تقدیر و قضای الهی خواهد بود. و در اینجاست که اشکال اصلی رخ می‌نماید، یعنی چگونه می‌توان بین قضا و قدر و بین اختیار انسان جمع کرد؟

رابطهٔ قضا و قدر با اختیار انسان

اشکال در کیفیت جمع بین قضا و قدر الهی و اختیار انسانی، همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی به معنای توحید در افاضهٔ وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم.

حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و

---

۱. سورهٔ یس، آیهٔ ۸۲

به خدای متعالی، در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال، بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است، در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر ارادهٔ الهی تعلّق نگیرد، نه انسانی هست و نه علم و قدرتی، و نه اراده و اختیاری، و نه کار و نتیجهٔ کاری، و وجود همگی آن‌ها نسبت به خدای متعال، عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچ کدام هیچ گونه استقلالی از خودشان ندارند.

به بیان دیگر: کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است، و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شئون تقدیر آن است. پس اگر به صورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلّف یافته است.

خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود که اگر کاری متعلّق قضا و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت. در صورتی که کار اختیاری، صرف نظر از ارادهٔ فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلّق قضا و قدر الهی قرار می‌گیرد.

حاصل آنکه: تقدیر و قضای علمی، دو مرتبه از علم فعلی است که یکی (تقدیر علمی) از انکشاف رابطهٔ معلول با علل ناقصه‌اش انتزاع می‌شود و دیگری (قضای علمی) از انکشاف رابطهٔ معلول با علت تامه‌اش، و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود، مرتبهٔ تقدیر علمی، به «لوح محو و اثبات» و مرتبهٔ قضای علمی به «لوح محفوظ» نسبت داده می‌شود، و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند، از علم مربوط به آن‌ها مطلع می‌گردند.

و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات به گونه‌ای که پدیده‌ها و آثار خاصی بر آن‌ها مترتب گردد و طبعاً به حسب قرب و بُعد به هر پدیده‌ای متفاوت خواهد بود، چنان که نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت؛ مثلاً، تقدیر نوع انسان این است که از مبدأ زمانی خاصی تا

سرآمد معیّنی در کرهٔ زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معیّنی به وجود بیاید، و همچنین تقدیر روزی و سایر شئون زندگی و افعال اختیاری‌اش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آن‌ها.

و اما قضای عینی، عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق علت تامه‌اش، و از جمله، رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه ارادهٔ فاعل قریب آن‌ها، و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد، طبعاً ایجاب همهٔ پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است.

لازم به تذکر است که قضا به این معنا، قابل تغییر نخواهد بود و بنابراین آنچه در روایات شریفه دربارهٔ تغییر قضا وارد شده، به معنای قضای مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می‌باشد.

ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌هاست، قابل تغییر می‌باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام «بداء» نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ.»[1] و نیز تقدیر علمی به تبع تقدیر عینی تغییرپذیر است؛ زیرا تقدیر علمی، علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده به طور مشروط است، نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده به طور مطلق.

فایدهٔ این بحث

با توجه به تأکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به قضا و قدر شده است، این سؤال مطرح می‌شود که راز این تأکیدها چیست؟

پاسخ این است که اعتقاد به قضا و قدر، دو نوع فایدهٔ مهم علمی و عملی

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۹.

دارد: اما فایدهٔ علمی آن، بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبیر الهی، و آمادگی برای درک توحید افعالی به معنای توحید در افاضهٔ وجود، و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همهٔ شئون جهان و انسان است که تأثیر بسزایی در کمال نفس در بُعد عقلانی دارد، و اساساً هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهی عمیق‌تر و استوارتر شود، بر کمالات نفسانی او افزوده می‌گردد.

و اما از نظر عملی، دو فایدهٔ مهم بر این اعتقاد مترتب می‌شود: یکی آنکه هنگامی که انسان دانست که همهٔ حوادث جهان بر اساس قضا و قدر و تدبیر حکیمانهٔ الهی پدید می‌آید، تحمل سختی‌ها و دشواری‌های زندگی برای او آسان می‌شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمی‌بازد، بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله‌ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسلیم پیدا می‌کند.

دوم آنکه به خوشی‌ها و شادی‌های زندگی نیز سرمست و مغرور نمی‌شود و مبتلا به شیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی‌گردد: «لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَاللّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُور»[1].

با این همه باید توجه داشت که مسئلهٔ قضا و قدر به صورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه‌ای برای تنبلی و راحت‌طلبی و سلب مسئولیت قرار نگیرد؛ زیرا این‌گونه برداشت‌های غلط از معارف دینی، نهایت آرزوی شیاطین انس و جن، و موجب سقوط در خطرناک‌ترین دره‌های شقاوت و بدبختی دنیا و آخرت است؛ و شاید به همین سبب باشد که در بسیاری از روایات، از ورود اشخاص کم‌استعداد در این‌گونه مسائل منع شده است.

---

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۳.



۱. قضا به معنای گذراندن و به پایان رساندن، و تقدیر به معنای اندازه‌گیری است و از این روی مرتبهٔ تقدیر قبل از مرتبهٔ قضا خواهد بود.

۲. تقدیر و قضا از صفات فعلیهٔ الهی است و برای تعیین جایگاه آن‌ها باید مراتب فعل را مورد توجه قرار داد.

۳. عقل با توجه به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم، مفهوم امکان (ذاتی) را انتزاع می‌کند و آن را ملاک احتیاج به علت می‌شمارد تا آن را از حد تساوی خارج، و به حد وجوب و ضرورت برساند و آن‌گاه آن را ایجاد کند تا به وجود بیاید. اما ترّتب این مفاهیم، عقلی است نه خارجی.

٤. اگر علت مرکب باشد، در صورتی می‌تواند معلول را ایجاب کند که همهٔ اجزایش تحقق یافته باشد وگرنه نسبت معلول به علل ناقصه، نسبت امکانی (امکان بالقیاس معلول نسبت به علل ناقصه) خواهد بود.

٥. یکی از اجزا علت تامه در مورد فعل قصدی، ارادهٔ فاعل است که معلول بدون آن ضرورت نخواهد یافت.

٦. حصول اراده به نوبهٔ خود، منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترّتب دیگری را باید در میان آن‌ها در نظر گرفت.

۷. با تجرید این مفاهیم از جهات نقص می‌توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجهٔ آن و کیفیت ترتیب مقدمات به گونه‌ای که نتیجه بدهد و نیز محبت اصلی به نتیجهٔ کار و محبت فرعی به کار داشته باشد.

۸. تعیین حدود و مشخصات کار و نیز تعیین مقدمات و شرایطی که برای انجام آن لازم است، «تقدیر» و قطعیت یافتن آن، «قضا» نامیده می‌شود که هر کدام از آن‌ها به «علمی» و «عینی» قابل تقسیم است.

۹. با توجه به اینکه همهٔ موجودات امکانی مخلوق بی‌واسطه یا با واسطهٔ خدای متعال هستند، طبعاً ایجاد همهٔ آن‌ها از طرف خدای متعال هم از نظر عقل مسبوق به

مرتبهٔ تقدیر و قضا خواهد بود.

۱۰. تقدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطهٔ امکانی مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن، و قضای علمی عبارت است از انکشاف رابطهٔ ضروری مخلوق با علت تامه‌اش.

۱۱. تقدیر عینی الهی عبارت است از فراهم کردن مقدمات و علل ناقصهٔ یک پدیده، و قضای عینی عبارت است از رساندن پدیده به حد ضرورت و وجوب بالغیر.

۱۲. تقدیر عینی قابل تغییر است و تغییر تقدیرات همان است که به نام «بداء» نامیده می‌شود. اما قضا چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است، قابل تغییر نیست. و بنابراین آنچه دربارهٔ تغییر در قضا وارد شده، حمل بر قضای مساوی با تقدیر می‌شود.

۱۳. در لسان شرع تقدیر به لوح محو و اثبات، و قضا به لوح محفوظ نسبت داده شده و کسی که بتواند از این الواح آگاه گردد، از علوم مربوط به آن‌ها مطلع خواهد شد؛ و چون علوم مکتوب در لوح محو و اثبات مربوط به روابط امکانی و حصولِ مشروط پدیده‌هاست، قابل تغییر می‌باشد.

١٤. قضا و قدر مانند دیگر صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزه از قیود زمانی و مکانی است، اما از نظر انتساب به مخلوقاتِ مادی و متدرّج‌الحصول، متصف به این امور می‌گردد.

۱۵. اشکال اصلی در مورد قضا و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آن‌ها باشد، جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی‌ماند.

١٦. حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و با شرط صدور از ارادهٔ انسان، مورد قضا و قدر قرار می‌گیرد و این اوصاف و شرایط از جمله تقدیرات آن‌هاست. پس اگر به صورت جبری تحقق یابند، خلاف قضا و قدر الهی خواهد بود؛ و در حقیقت تعلق اراده و قضا و قدر الهی به آن‌ها، در طول تعلّق ارادهٔ انسان است و با آن مزاحمتی ندارد.

۱۷. فایدهٔ علمی اعتقاد به قضا و قدر، بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانهٔ الهی و توحید افعالی است.

۱۸. فایدهٔ عملی این اعتقاد، آسان شدن تحمل سختی‌ها و مصائب، و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادی‌ها و کامیابی‌هاست.

پرسش

۱. چه مفاهیمی را عقل دربارهٔ پیدایش یک پدیده در نظر می‌گیرد؟ و ترتب آن‌ها در چه ظرفی است؟

۲. نسبت معلول به علل ناقصه و علت تامه را بیان کنید.

۳. اراده چه نقشی در کارهای قصدی دارد؟

۴. مبادی اراده و ترتّب بین آن‌ها را شرح دهید.

۵. در سایر فاعل‌های مختار چه مفاهیمی را به عنوان مبادی فعل می‌توان در نظر گرفت؟

۶. قضا و قدر بر کدام یک از مفاهیم فلسفی قابل انطباق است؟ و جایگاه آن‌ها در میان صفات فعلیهٔ الهی در کجاست؟

۷. قضا و قدر علمی و عینی را بیان کنید.

۸. بداء چیست؟ و تغییر قضا به چه معنا ممکن است؟

۹. چگونه می‌توان بین قضا و قدر الهی و اختیار انسان جمع کرد؟

۱۰. فواید اعتقاد به قضا و قدر را شرح دهید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

درس هفتادم

خیر و شرّ در جهان



شامل

- مقدّمه
- مفهوم خیر و شرّ
- تحلیل فلسفی خیر و شرّ
- راز شرور جهان

مقدّمه

در درس‌های شصت و هفتم و شصت و هشتم به این مطلب، اشاره شد که موجودات جهان، از جهت کمال و خیری که دارند، متعلّق محبت و ارادهٔ الهی قرار می‌گیرند و حکمت و عنایت الهی اقتضا دارد که جهان با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالات به وجود بیاید. با توجه به این مطلب، چنین سؤالی مطرح می‌شود که منشأ شرور و جهات نقص در جهان چیست؟ و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شرور و نقایص باشد ـ چه شروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می‌آید، مانند زلزله‌ها و سیل‌ها و امراض و آفات، و چه شروری که به وسیلهٔ انسان‌های تبهکار به وجود می‌آید، مانند انواع ظلم و جنایات ـ؟

و از همین‌جاست که بعضی از مذاهب شرک‌آمیز قائل به دو مبدأ برای جهان شده‌اند: یکی مبدأ خیرات، و دیگری مبدأ شرور. و نیز گروهی نیز وجود شرور را نشانهٔ عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته‌اند و در درّهٔ کفر و الحاد فروغلتیده‌اند. و به همین دلیل است که حکمای الهی عنایت خاصی به مسئلهٔ خیر و شر مبذول داشته‌اند و شرور را به جهات عدمی برگردانده‌اند.

برای حل این مسأله، لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آن‌ها بپردازیم.

مفهوم خیر و شرّ

برای دریافتن معنای خیر و شرّ در محاورات عرفی، می‌توان از دقت در

ویژگی‌های مشترک میان مصادیق واضح آن‌ها سود جست؛ مثلاً، سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر، و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شرّ به شمار می‌رود. بدون شک آنچه موجب این می‌شود که انسان چیزی را برای خودش خیر یا شرّ بداند، مطلوبیت و عدم مطلوبیت است، یعنی هر چه را موافق خواسته‌های فطری خودش یافت آن را خیر، و هر چه را مخالف با خواسته‌های فطری‌اش یافت، آن را شرّ می‌نامد. به دیگر سخن: برای انتزاع مفهوم خیر و شرّ، در وهلهٔ اول مقایسه‌ای بین رغبت خودش با اشیا انجام می‌دهد و هر جا رابطهٔ مثبت وجود داشت آن شیء را خیر، و هر جا رابطهٔ منفی بود آن شیء را شرّ به حساب می‌آورد.

در وهلهٔ دوم، ویژگی انسان از یک طرفِ اضافه و مقایسه حذف می‌شود و رابطهٔ بین هر موجود ذی‌شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیا دیگر لحاظ می‌گردد و بدین ترتیب، خیر مساوی با مطلوب برای هر موجود ذی‌شعور، و شرّ مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی‌شعوری خواهد بود.

در اینجا اشکالی پیش می‌آید، و آن این است که گاهی چیزی برای یک نوع از موجودات ذی‌شعور، مطلوب و برای نوع دیگری نامطلوب است، چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شرّ؟

ولی این اشکال جواب ساده‌ای دارد و آن این است که شیء مفروض برای اولی خیر، و برای دومی شرّ است. این تعدّد حیثیت، در مورد دو فرد از یک نوع و حتی در مورد دو قوه از یک فرد نیز صادق است؛ مثلاً، ممکن است غذایی برای یک فرد مطلوب، و برای دیگری نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن، خیر و نسبت به دیگری شرّ باشد.

در وهلهٔ سوم، ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه حذف می‌شود و مثلاً سرسبزی و خرمی و بارداری، خیرِ درخت، و پژمردگی و خشکیدگی و بی‌باری، شرّ آن محسوب می‌شود. در اینجاست که بعضی گمان کرده‌اند که چنین

تعمیمی در مفهوم خیر و شرّ، برخاسته از نوعی «انسان‌انگاری طبیعت» (= انتروپومورفیزم) است و بعضی دیگر پنداشته‌اند که ملاک آن، نفع و ضرر اشیا برای انسان است، یعنی میوه‌داری درخت، در واقع برای انسان خیر است نه برای درخت. ولی از نظر ما این تعمیم نکتهٔ دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد.

استعمال خیر و شرّ در محاورات عرفی منحصر به ذوات و اعیان نمی‌شود، بلکه در مورد افعال هم جریان می‌یابد و بعضی از کارها «خیر» و بعضی دیگر «شرّ» تلقی می‌گردد. و بدین ترتیب، مفهوم خیر و شرّ و خوب و بد، در زمینهٔ اخلاق و ارزش‌ها مطرح می‌شود و در اینجاست که معرکه‌آرایی بین فلاسفهٔ اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شرّ اخلاقی برپا می‌گردد. و ما در درس بیستم در حد گنجایش این کتاب، در این باره بحث کرده‌ایم و تفصیل مطلب را باید از «فلسفهٔ اخلاق» جست‌وجو کرد.

تحلیل فلسفی خیر و شرّ

برای اینکه تحلیل دقیقی دربارهٔ خیر و شرّ از دیدگاه فلسفی داشته باشیم، باید به چند نکته توجه کنیم:

۱. اموری که متصف به خیر و شرّ می‌شوند، از یک نظر قابل تقسیم به دو دسته هستند: یک دسته اموری که خیریت و شرّیت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست، مانند خیر بودن حیات و شرّ بودن فنا، و دستهٔ دیگر اموری که خیریت و شرّیت آنها معلول امور دیگری است، مانند خیر بودن آنچه در ادامهٔ حیات مؤثر است و شرّ بودن آنچه موجب فنا می‌گردد.

در واقع، خیریت افعال هم از قبیل دستهٔ دوم است؛ زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایات و نتایج آنهاست و اگر غایات آنها هم وسیله‌ای برای تحقق اهداف بالاتری باشند، نسبت به اهداف نهایی حکم فعل را نسبت به نتیجه خواهند داشت.

۲. همهٔ میل‌ها و رغبت‌های فطری، شاخه‌ها و فروعی از حب ذات هستند و

هر موجود ذی‌شعوری چون خودش را دوست می‌دارد، بقای خودش و کمالات خودش را دوست می‌دارد و از این جهت، میل به چیزهایی پیدا می‌کند که در ادامهٔ حیات یا در تکاملش مؤثر هستند و به دیگر سخن: نیازی از نیازهای بدنی یا روانی او را تأمین می‌کنند. و در حقیقت، این میل‌ها و رغبت‌ها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر موجود ذی‌شعوری قرار داده است تا او را به سوی چیزهایی که مورد نیازش هست سوق دهند.

بنابراین، مطلوب بالاصاله، خود ذات و به دنبال آن بقای ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیا دیگر به جهت تأثیری است که در تأمین این مطلوب‌های اصیل دارند. و همچنین منفور بالذات فنا و نقص وجود خودش می‌باشد و منفوریت اشیا دیگر به جهت تأثیری است که در منفور بالذات دارند.

بدین ترتیب، وجه روشنی برای تعمیم خیر و شرّ به کمال و نقص، و سپس به وجود و عدم به دست می‌آید. یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب (کمال و نقص وجود) به جای این عنوان‌ها در یک طرف اضافه، و حذف ویژگی شعور و میل از طرف دیگر، تعمیم به کمال و نقص حاصل می‌شود. سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود، تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شیء هم چیزی جز مرتبه‌ای از وجود آن نیست، نتیجه گرفته می‌شود که اصیل‌ترین خیر برای هر موجودی وجود آن، و اصیل‌ترین شرّ برای هر موجودی عدم آن خواهد بود.

این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفی صحیح، بلکه لازم است؛ زیرا فلسفه از حقایق نفس‌الامری بحث می‌کند، صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد.

۳. هر گاه به کمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی (عدم مانع) باشد، می‌توان آن امر عدمی را به یک معنا از اجزا علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب

داشت، و بر عکس، هر گاه نقض موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد، می‌توان موجود مزاحم را شرّی برای آن تلقی کرد. ولی از نظر دقیق فلسفی، اتصاف امر عدمی به خیر، و همچنین اتصاف امر وجودی به شرّ بالعرض است؛ زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری به نوعی استناد به آن پیدا کرده، متصف به خیر شده است، و همچنین امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته، متصف به شرّ شده است. پس خیر بالذات همان کمال وجودی، و شرّ بالذات همان نقص عدمی است؛ مثلاً، سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری‌زا، خیر بالعرض است و ضعف و بیماری، شرّ بالذات، و سموم و میکروب‌ها، شرّ بالعرض می‌باشد.

۴. در موجوداتی که دارای ابعاد و شئون مختلف یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تزاحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آن‌ها پدید بیاید (البته تزاحم فقط در مورد مادیات قابل فرض است). در این صورت، کمال هر جزء یا هر قوه‌ای نسبت به خودش خیر است، و از آن جهت که با کمال قوهٔ دیگری مزاحم می‌شود، برای این قوه شرّ خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوا، خیر یا شرّ برای خود آن موجود به شمار می‌رود. این بیان، دربارهٔ مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متزاحمی هست نیز جاری می‌شود، یعنی خیر بودن کل جهان به این است که مجموعاً واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد، هرچند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نائل نشوند، و همچنین شرّ بودن آن به غلبهٔ کمّی یا کیفی جهات نقص و فقدان است.

با توجّه به نکات فوق می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، خیر و شرّ از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است و همان‌گونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد، هیچ موجود عینی هم یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیریت یا شرّیت باشد.

ثانیاً، همان‌گونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی قابل جعل و ایجاد

نیستند، بلکه عناوینی هستند که عقل از دیدگاه‌های معیّنی از وجودهای خاصی انتزاع می‌کند، خیریت و شرّیت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشأ انتزاع آن‌ها را باید در عالم خارج جست‌وجو کرد و نه ما بازاء عینی آن‌ها را.

ثالثاً، وجود هیچ چیزی برای خودش شرّ نیست و همچنین بقا و کمال هر موجودی برای خودش خیر است، و شرّ بودن موجودی برای موجود دیگر هم بالعرض است. پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت شرّ است، و نه می‌توان آن را منشأ انتزاع ذاتی برای مفهوم شرّ دانست.

پس آنچه ذاتاً منشأ انتزاع شرّ به شمار می‌رود، جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می‌شود که شأنیت کمال مقابل آن را داشته باشد. و به دیگر سخن: شرّ بالذات، عدم ملکهٔ خیر است، مانند کری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی، در برابر شنوایی و بینایی و سلامتی و دانایی و توانایی. بنابراین ناقص بودن هر یک از مجرّدات تام نسبت به مجرّد بالاتر، یا فاقد بودن هر یک از مجرّدات هم‌عرْض نسبت به کمالات دیگران را نمی‌توان شرّی برای آن به حساب آورد، زیرا شأنیت واجد شدنْ آن کمال را ندارد.

حاصل آنکه: هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متصف به شرّ شود، و از این روی شرّ نیاز به مبدأ و آفریننده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد، و این، پاسخ نخستین سؤالی است که در مقدمهٔ درس مطرح شد.

راز شرور جهان

سؤال دیگر این است که چرا جهان به گونه‌ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد؟ این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشأ انتزاع شرّ عدم است نیز مطرح می‌شود، زیرا می‌توان گفت: چرا جهان به صورتی آفریده نشده که جای این اعدام را وجودات گرفته باشند؟

پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگی‌های ذاتی جهان طبیعت به دست می‌آید.

توضیح آنکه: تأثیر و تأثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تزاحم، از ویژگی‌های ذاتی جهان مادی است، به گونه‌ایٔ که اگر این ویژگی‌ها نمی‌بود چیزی به نام جهان مادی وجود نمی‌داشت. به دیگر سخن: نظام علّی و معلولی خاص در میان موجودات مادی، نظامی است ذاتی که لازمهٔ سنخ وجودهای مادی می‌باشد. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقهٔ الهی اقتضای ایجاد آن را دارد، ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست؛ زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرضش می‌باشد، بلکه تنها کمالات وجودی انسان‌های کامل بر همهٔ شرور جهان برتری دارد.

از یک سوی، پدید آمدن پدیده‌های نوین در گرو نابود شدن پدیده‌های پیشین است و همچنین بقای موجودات زنده به وسیلهٔ ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تأمین می‌شود و از سوی دیگر، کمالات نفسانی انسان‌ها در سایهٔ تحمل سختی‌ها و ناگواری‌ها حاصل می‌گردد؛ و نیز وجود بلاها و مصیبت‌ها مایهٔ بیداری از غفلت‌ها و پی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می‌شود.

اندیشیدن دربارهٔ تدبیر نوع انسان، کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم، بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شئون تدبیر وی، یعنی موت و حیاتش نیز کفایت می‌کند؛ زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسان‌ها حاکم نبود، علاوه بر اینکه به سعادت‌های اخروی نائل نمی‌شدند و نیز از مشاهدهٔ مرگ دیگران عبرت نمی‌گرفتند، اساساً آسایش دنیوی هم به هیچ وجه برای آنان میسر نمی‌گشت؛ مثلاً، اگر همهٔ انسان‌های پیشین، امروز زنده بودند، پهنهٔ زمین برای مسکن آنان هم کفایت نمی‌کرد، چه رسد به تأمین مواد غذایی و سایر لوازم زندگی‌شان. پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد.

حاصل آنکه: اولاً، شرور و نقایص این جهان، لازمهٔ لاینفک نظام علّی و

معلولی آن است و حیثیت شرّیت آن‌ها که به جهات عدمی بازمی‌گردد، ذاتاً متعلّق محبت و ارادهٔ الهی قرار نمی‌گیرد و تنها آن‌ها را می‌توان بالعرض متعلّق اراده و ایجاد و قضا و قدر قلمداد کرد.

ثانیاً، خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شرّ قلیل، خلاف حکمت و نقض غرض است.

ثالثاً، همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فواید زیادی دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره شد، و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود، از حکمت‌ها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌گردد.

***

پروردگارا، بر دانش و بینش و ایمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بیفزای و ما را از پیروان راستین آخرینِ برگزیدگانت و اهل بیت پاکش (علیهم‌السلام) قرار بده، و ما را مشمولِ عنایات ولیّ اعظمت، حضرت صاحب‌الامر عجل‌الله فرجه الشریف بگردان، و توفیق شکر نعمت‌ها و انجام بهترین کارهایی را که می‌پسندی با اخلاص کامل عطا فرما، و درود بی‌پایان خودت را بر محمد و آل محمد همی فرست؛ درودی که برکاتش شامل دیگر آفریدگانت شود.



۱. انسان در وهلهٔ اول، مفهوم خیر و شرّ را از رابطهٔ مثبت و منفی بین رغبت‌های خودش و متعلّقات آن‌ها انتزاع می‌کند.

۲. در وهلهٔ دوم، این رابطه را به هر موجود ذی‌شعوری با مطلوب‌ها و نامطلوب‌هایش گسترش می‌دهد.

۳. در وهلهٔ سوم، ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می‌کند و مثلاً میوه‌داری را خیر درخت تلقی می‌کند.

٤. این تعمیم اخیر، به گمان بعضی ناشی از نسبت دادن صفات انسانی (مانند میل و رغبت) به سایر موجودات است، و به گمان بعضی دیگر، به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشیا برای خود انسان است، ولی از نظر ما نکتهٔ دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد (در شمارهٔ ۷).

۵. خیر و شرّ در مورد افعال اختیاری هم به کار می‌رود که مربوط به فلسفهٔ اخلاق است.

٦. خیر و شرّ به دو قسم بی‌واسطه و با واسطه تقسیم می‌شود؛ مثلاً، حیات، خیر بی‌واسطه، و اسباب ادامهٔ حیات، خیر با واسطه به شمار می‌رود.

۷. میل‌ها و رغبت‌ها شاخه‌هایی از حب ذات و وسایلی برای تأمین بقا و کمال ذات هستند و از این روی می‌توان مطلوب و نامطلوب اصیل را کمال و نقص دانست و آن را به هر کمال و نقصی تعمیم داد.

۸. این تحلیل و تعمیم از نظر فلسفی ضرورت دارد؛ زیرا حیثیت مطلوب و نامطلوب که نسبت به انواع و افراد موجودات فرق می‌کند، موضوع بحث فلسفی نیست.

۹. گاهی یک امر عدمی به واسطهٔ اینکه جزئی از علت تامه برای پیدایش خیری محسوب می‌شود، متصف به خیریت می‌گردد، نیز گاهی یک امر وجودی به سبب اینکه مزاحم و مانع از خیر دیگری می‌شود، متصف به شرّیت می‌گردد. اما این اتصافات بالعرض است و خیر بالذات، همان کمال وجودی، و شرّ بالذات، همان نقص عدمی می‌باشد.

۱۰. ممکن است چیزی برای قوه‌ای خیر و برای قوهٔ دیگری شرّ باشد، و در این صورت، برآیند خیرات و شرور قوا، خیر یا شرّ آن موجود خواهد بود. این جمع‌بندی در مورد کل عالم نیز جاری است.

۱۱. خیر و شرّ از معقولات ثانیهٔ فلسفی است و جعل و ایجاد به آن‌ها تعلّق نمی‌گیرد و در حقیقت، منشأ انتزاع خیر که همان وجود است، متعلّق جعل و ایجاد می‌باشد.

۱۲. وجود و بقا و کمال هیچ موجودی برای خودش شرّ نیست، و شرّ بودن موجودی برای موجود دیگر هم از یک سوی، «نسبی» و از سوی دیگر، «بالعرض» است. پس نه ماهیت و نه وجود هیچ موجودی ذاتاً متصف به شر نمی‌گردد.

۱۳. شرّ، عدم ملکهٔ خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شأنیت واجد شدن کمال مقابل آن را دارد انتزاع می‌شود.

۱۴. با توجه به عدمی بودن شرّ، روشن می‌شود که شرور نیازی به آفریننده ندارند.

۱۵. دگرگونی و تزاحم از ویژگی‌های ذاتی موجودات مادی و لازمهٔ نظام علیت خاصی است که بر آن‌ها حکم‌فرما می‌باشد. و از این روی شرور نسبی و بالعرض، قابل انفکاک از جهان مادی نیستند.

۱۶. برای اینکه شرّی به وجود نیاید، بایستی جهان ماده خلق نشود، ولی خلق نکردن آن موجب تفویت خیرات و کمالاتی است که قابل تحقق در آن می‌باشد.

۱۷. خیرات جهان مادی به مراتب بیش از شرور آن است و تنها کمالات انسان‌های کامل بر همهٔ شرور جهان برتری دارد.

۱۸. ترک ایجاد جهان مادی از یک سوی، خلاف فیاضیت مطلقهٔ الهی، و از سوی دیگر، خلاف حکمت الهی است؛ زیرا ترک خیر کثیر برای اجتناب از شرّ قلیل، نقض غرض و خلاف حکمت است.

۱۹. شرور نسبی و بالعرض، به لحاظ شرّیت و نقص و جهات عدمی، مورد تعلّق ارادهٔ الهی قرار نمی‌گیرند، بلکه جهات خیر و کمال آن‌هاست که متعلّق ارادهٔ الهی واقع می‌شود.

۲۰. افزون بر این، وجود نقایص و شرور فواید فراوانی دارد که از جملهٔ آن‌ها فراهم شدن زمینهٔ تکامل برای انسان‌ها از راه تحمل سختی‌ها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پرسش

۱. مفهوم عرفی خیر و شرّ و کیفیت تعمیم آن‌ها را بیان کنید.
۲. خیر و شرّ بی‌واسطه و با واسطه کدام‌اند؟
۳. خیر و شرّ به عنوان دو مفهوم فلسفی چگونه انتزاع می‌شوند؟
٤. خیر و شرّ اخلاقی کدام است؟ و تحلیل فلسفی آن‌ها چیست؟
۵. خیر و شرّ بالعرض کدام‌اند؟
٦. خیر و شرّ اموری که دارای ابعاد و قوای مختلف هستند چگونه تعیین می‌شود؟
۷. چه نتایجی از تحلیل فلسفی خیر و شرّ به دست می‌آید؟
۸. شرّ بالذات چیست؟ و چرا هیچ وجودی را نمی‌توان شرّ بالذات دانست؟
۹. مبدأ پیدایش شرور چیست؟
۱۰. چرا جهان به گونه‌ای آفریده نشده که خالی از شرور و نقایص باشد؟